

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
2012

Disertační práce

NIETZSCHE A KAFKA

NIETZSCHE AND KAFKA

MATĚJ KRÁL

Studijní obor: Filosofie
Studijní program: Filosofie
Vedoucí práce: Prof. Miroslav Petříček, Dr.

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal
samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných
pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného
vysokoškolského studia či k získání jiného nebo
stejného titulu.“

Děkuji všem, od nichž se učím.

Abstrakt

Disertační práce se zabývá vztahy filosofie Friedricha Nietzscheho a literárního díla Franze Kafky. Ve středu pozornosti se postupně objevují tyto motivy: Nezakořeněnost (nejen moderní) lidské existence a nestabilita interpretace libovolného jevu; spása, utrpení, smrt a prolínání života a smrti; Bůh, smrt Boha a vztah k přesažné autoritě; vznešenost v přírodě a člověku, zejména s ohledem na vztah jedince a společenství; neospravedlnitelnost moci souzení, pochybnost a hodnota zdržení se soudu; konec života, konec dějin a pojetí času oproštěné od očekávání konce; vztah Nietzscheho a Kafky k současnosti a možné budoucnosti světa (především pokud jde o uspořádání komunikačního prostoru, náboženství, pojetí posvátného a případné změny lidské přirozenosti). Práce se také opakovaně vrací k otázkám významové otevřenosti Kafkova literárního díla a Nietzscheho myšlení, přijímání či tvorby poselství a pozornosti, především pozornosti vůči žijící bytosti a konkrétní životní situaci.

Pokud jde o metodu, v jednotlivých kapitolách se koncentruje na podrobnější rozbor textů, v nichž je daný tematický celek obzvláště silně přítomen. V úvahu bere také starší interpretace vztahu obou autorů a podrobuje je kritické reflexi.

Mezi hlavní závěry patří: Nietzsche a Kafka sdíleli základní východisko – neexistuje pevná půda, neboť poselství (nejen náboženské) tradice se ukazují jako nevěrohodná, či dokonce škodlivá (ani jeden z autorů však prostě netvrdí, že Bůh zemřel – i podle Nietzscheho má umírat ještě po tisíciletí či statisíciletí; a význam boží smrti pro člověka dosud není určen). Škodlivost je sice u Kafky méně jednoznačná, také jeho próza však zřetelně poukazuje na některá nebezpečí – mezi ně patří, že víra v poselství zakládá autoritu organizací, jimiž je poselství vykládáno. A působení těchto organizací může být problematické, mimo jiné nespravedlivé. Svět Kafkovy prózy v tomto ohledu odpovídá Nietzscheho kritice náboženských institucí; s tím rozdílem, že Kafka není dogmatický – i vysněné poselství se může shodovat s poselstvím vyslaným. Kafkovo dílo také nevyjadřuje teologickou jistotu, k níž se hlásil Nietzsche – Bůh může existovat. Vyjadřuje však jinou jistotu týkající se náboženství – skutečný Bůh nemůže být zdrojem ospravedlnění společenského řádu.

Nietzsche i Kafka zpochybňují pojetí skutečnosti a času, podle kterého může být dosaženo konečné určení hodnoty lidského života či jakékoliv jiné události. Uvnitř mnohoznačného světa a mnohoznačného času však má existovat i věčnost – u Nietzscheho i u Kafky myšlená jako opakování okamžiku, který může být okamžikem rozhodujícím. Pojetí toho, co je rozhodující, se však u obou autorů liší – Kafka je v aforismech myslel a v próze vyjádřil jako nezničitelnou totožnost žijících, Nietzsche je myslel jako život ospravedlňující naplňování vůle, v němž se jedinec, zároveň jen na okamžik a zároveň věčně, stává tím, kým je.

Nejvíce se sobě oba autoři vzdalují tím, jak myslí vztah naplňování jedince k životům druhých. Podle Nietzscheho se nenaplnění mají obětovat naplněným. Kafkovo pojetí (nejen lidské) existence nezahrnuje povznesení jedince nad společenství. Jde v něm o zkušenost žité pospolitosti, jejímuž sjednocení nebrání neexistence či nesdílení mýtu. Zdrojem její jednoty je estetika pozornosti.

Abstract

This dissertation deals with the relations between the philosophy of Friedrich Nietzsche and the literary work of Franz Kafka. It particularly focuses on the following issues: The uprootedness of (not only modern) human existence and the instability of interpretation of any phenomenon. It is further concerned with the themes of salvation, suffering and death. The indistinguishability of life and death, God, the death of God, and the relationship to a transcendent authority are also discussed. Moreover, the dissertation examines the concepts of the sublime and the noble in nature and in human existence, especially with regard to the relation between an individual and their community. The unjustifiability of the power of judging, uncertainty and the value of suspension of judgment are analyzed as well. It comments also on the topics of the end of life, the end of history and the conception of time exempt from the expectation of an end. Furthermore, it addresses the relations of Nietzsche and Kafka to the present and to the possible future of the world (primarily with reference to the organization of a communication space, to religion, to the concept of the sacred, and to the potential changes of human nature). The dissertation repeatedly returns to the questions of the openness of meaning of Kafka's literary work and Nietzsche's philosophy. It is also engaged with the problematic of the reception and creation of messages, and it examines the importance of attention, especially the attention to a living being and a particular life situation.

As far as the methodology of this dissertation is concerned, the individual chapters provide an elaborate analysis of texts, in which the given thematic complex is particularly strongly present. The dissertation also takes into account older interpretations of the relations between both authors and submits them to critical reflection.

The main results include: Nietzsche and Kafka share the basic starting point – there is no firm ground, because the messages of (not only religious) traditions uncover themselves as dubious, or even harmful (neither of the authors simply claims that God is dead, though – he is, even according to Nietzsche, supposed to be dying for millennia or hundreds of millennia; and the value of the death of God for humans is not yet determined). The harmfulness is in the case of Kafka less unequivocal. Even his prose distinctly indicates some threats – including the fact that the belief in message provides a basis for the authority of organizations that interpret it. Moreover, the activity of these organizations may be problematic and unjust. The world of Kafka's prose corresponds in this respect to Nietzsche's criticism of religious institutions; the difference being that Kafka is not dogmatic – even an imagined message may be identical to the message sent. Kafka's work does not express the theological certainty to which Nietzsche adhered – God may exist. It expresses a different certainty regarding religion, though – real God cannot be the source of justification of a social order. Both Nietzsche and Kafka question the conception of reality and time, according to which it is possible to reach the ultimate determination of the value of human life or any other event. Yet, in case of both Nietzsche and Kafka there should exist an eternity within multivalent world and multivalent time – considered to be a repetition of the moment that may be decisive.

The conception of what is decisive differs nevertheless in Nietzsche's and Kafka's work – Kafka conceived it in the aphorisms and expressed it in his prose as the indestructible identity of living beings, Nietzsche conceived it as a life justifying fulfilling of the will, in which an individual, both for a moment and for eternity, becomes who he is. Both authors recede from one another the most by their conception of the relation between the fulfilling of an individual and lives of others. According to Nietzsche, the unfulfilled should sacrifice themselves for the fulfilled. Kafka's conception of (not only human) existence does not include the rising of an individual above the community. It is concerned with the experience of communal life that is unified, regardless of the missing or unshared myth. The source of its identity is the aesthetics of attention.¹

¹ Za úpravu překladu děkuji Haně Pavelkové.

Obsah

1. Nietzsche a Kafka? (Místo úvodu)	15
2. Bez půdy	39
3. Smrt a spása	57
4. Bůh?	77
5. Vznešené	113
6. Souzení	135
7. Konec?	177
8. Konec, nebo začátek? (Místo závěru)	217

Použitá literatura	237
-------------------------	-----

ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν.

Matouš 28,3

Jeho vzezření bylo jako blesk a jeho roucho bílé jako sníh.

Er war fast weiß gekleidet, das Kleid war wohl nicht aus Seide, es war ein Winterkleid wie alle andern, aber die Zartheit und Feierlichkeit eines Seidenkleides hatte es. Sein Gesicht war hell und offen, die Augen übergroß. Sein Lächeln war ungemein aufmunternd; er fuhr mit der Hand über sein Gesicht, so als wolle er dieses Lächeln verscheuchen, doch gelang ihm das nicht.

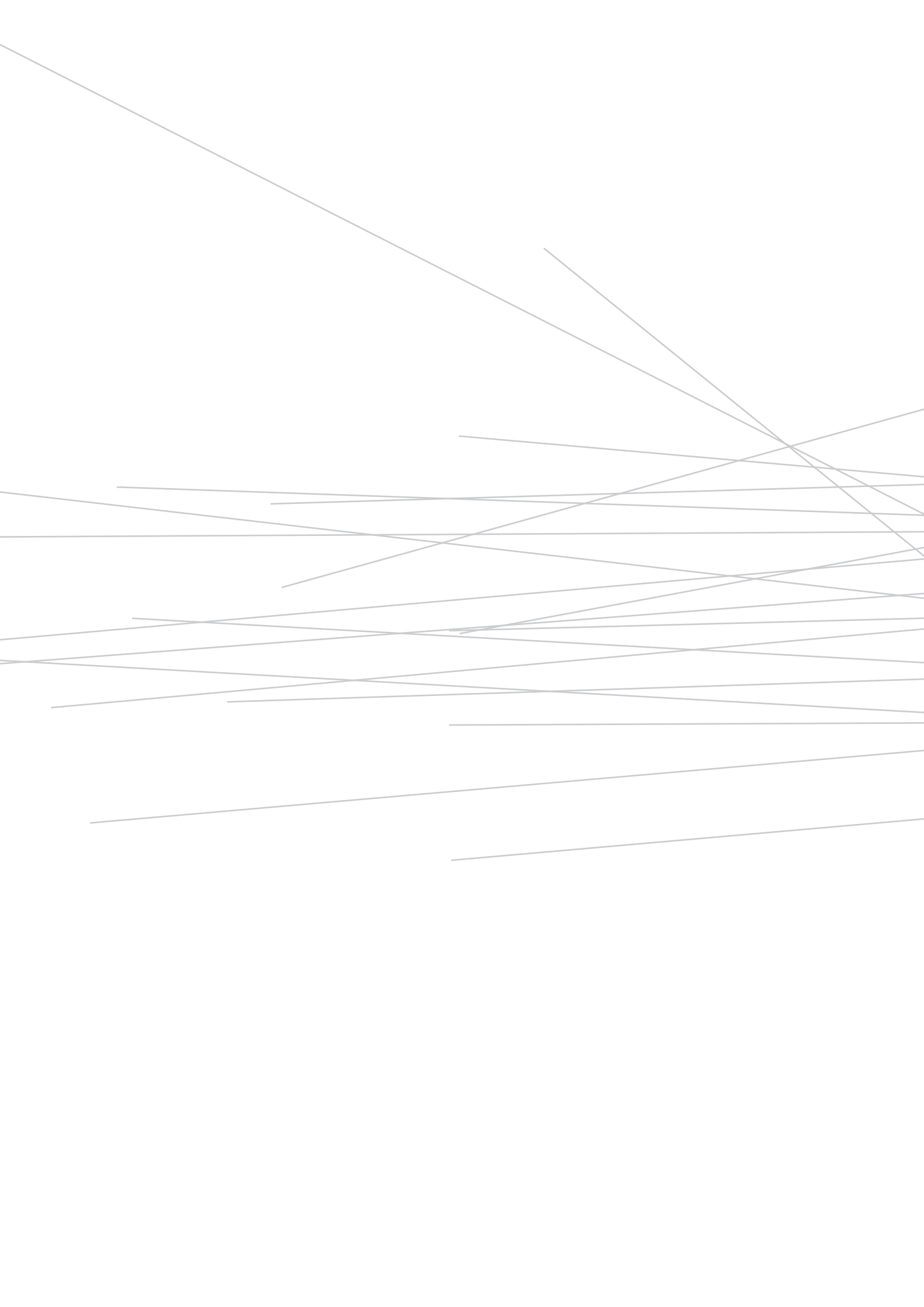
Franz Kafka

Byl skoro celý v bílém, šaty asi nebyly z hedvábí, byl to zimní oděv jako každý jiný, ale přitom jemný a slavnostní jako hedvábný šat. Jeho tvář byla jasná a upřímná, oči neobyčejně veliké. Nesmírně povzbudivě se usmíval; přejel si rukou přes obličej, jako by chtěl ten úsměv zaplašit, nepovedlo se mu to však.

Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?

Friedrich Nietzsche

Kde že je blesk, aby vás ošlehl svým jazykem? Kde šílenství, jímž byste měli býti očkováni?



„Nietzsche“ a „Kafka“. Patří tato jména k sobě? Nepatří, neboť obě lze řadit i do jiných souvislostí: Do nejširších souvislostí filosofické racionality a literární tvořivosti, do užších souvislostí filosofie devatenáctého století a úsilí o novou literaturu na počátku století dvacátého, do neomezeného množství jiných souvislostí, uchopitelných někdy snadno, jindy obtížně.

A přece k sobě jména „Nietzsche“ a „Kafka“ zároveň patří. Patří k sobě, neboť se také uvedená pole ve svém celku překrývají více, než nám namlouvají odlišná slova a úřední oddělování oborů lidského vzdělávání. Dějiny filosofie nejsou myslitelné bez příběhů a literární obraznosti. Každé filosofické dílo má také svoji charakteristickou estetiku: od geometricky čistého funkcionalismu Spinozovy *Etiky* či *Logicko-filosofického traktátu* Ludwiga Wittgensteina, po bohatství tvarů organického jazyka u Platóna, Lucretia nebo právě Nietzscheho. A literární díla vždy působí i filosoficky. Užívají nástrojů pojmového myšlení. A především vytvářejí či přejímají určité filosofie, tedy částečně zdůvodněné a přinejmenším zdánlivě soudržné a k porozumění zdánlivě postačující interpretace světa jako celku, správné morálky a pravých hodnot, smyslu lidské existence. Určité filosofie ostatně vytvářejí či přejímají všichni lidé. A v životě i literatuře je to pravda bez ohledu na míru, v níž se konkrétní filosofie v konkrétních případech stávají předmětem obecných tvrzení.²

Dílo Franze Kafky však náleží k dějinám filosofie silněji než jiná literární díla. Je mimořádně filosofické pro hloubku soustavné reflexe, v níž promýšlí pojmy, soudy a teorie i jednotlivé výtvoř filosofické obraznosti (představy utrpení či životního štěstí, zřetězení prostorů v metaforickém vyjádření transcendence nebo jiné charakteristicky filosofické obrazy). Je mimořádně filosofické pro míru, s níž se soustředí na výsostně filosofická témata: na ospravedlnitelnost či neospravedlnitelnost (lidské) existence; na dosažitelnost či nedosažitelnost základů morálních, právních nebo mocenských systémů; na jistotu či nejistotu poznání; na jazyk, na podmínky přítomnosti či chybění smyslu v jednotlivých výpovědích i složitých výkladech. Franz Kafka byl i filosofem. Kafkova próza však paradoxně patří k dějinám filosofie obzvláště silně nejenom kvůli tomu, čím oplývá, ale také kvůli tomu, co jí chybí. Jestliže výše tvrdím, že každé literární dílo i každý člověk tvoří či přejímá určitou filosofii – tedy částečně zdůvodněnou a přinejmenším zdánlivě soudržnou a k porozumění zdánlivě postačující interpretaci světa jako celku –, o Kafkových dílech to ve zcela nebyvalé míře neplatí. Chybí v nich filosofie, která by předstírala, že postačuje k porozumění světu daného díla i světu jako takovému. A více než to: Možná existence takové

² Výstižné vyjádření pro to, jak se podle Nietzscheho překrývá nejen filosofie a umění, ale také věda a umění, užívá Rüdiger Safranski: „*Umění tají ve zdání svůj implicitní nárok vystihnout pravdu a věda tají v nároku vystihnout pravdu svůj implicitní fikcionalismus.*“ „*Die Kunst verbirgt im Schein ihren impliziten Wahrheitsanspruch, und die Wissenschaft verbirgt im Wahrheitsanspruch ihren impliziten Fiktionalismus.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. München Wien: Carl Hanser Verlag, 2000, str. 200. Dodává pak: „*A zůstává nejisté, kam náleží filosofie: je vědou, nebo přece spíše tvůrčí a uměleckou výrazovou formou života.*“ „*Und ungewiß bleibt, wohin die Philosophie gehört: ist sie Wissenschaft oder doch eher schöpferisch-künstlerische Ausdrucksform des Lebens.*“ SAFRANSKI, Rüdiger, op. cit., str. 207.

filosofie je opakovaně zpochybňována, snad i ničena. Franz Kafka se zdržoval filosofie – a zdržoval se jí nejenom více než filosofové, které obvykle označujeme za „filosofy“, ale důsledněji než jakýkoliv jiný mně známý člověk.³ I tato zdrženlivost má však svůj filosofický význam. A v souvislostech celkového obsahu Kafkova díla je sama filosofií – ovšem filosofií zvláštní, a již proto hodnou pozornosti.

Platí také, že dílo Friedricha Nietzscheho patří více než jiná filosofická díla i ke krásné literatuře. Patří k ní pro soustavné a mnohdy zdařilé úsilí o esteticky krásný tvar. Patří k ní pro četnost a bohatství literárních obrazů. Patří k ní pro hojnost případů, v nichž Nietzsche zasazoval jednotlivé výroky do představovaných příběhů nebo je připisoval smyšleným či literárně upraveným postavám. Poslední věta ostatně poodhaluje, proč platí nejen to, že Kafka náleží i filosofii a Nietzsche i literatuře, ale také to, že Kafka a Nietzsche náleží i sobě navzájem. Spojování filosofie s literaturou u obou spolupůsobilo při ustavování významové otevřenosti jejich děl. O Kafkových povídkách a románech i o mnoha aforismech Friedricha Nietzscheho lze říci, že v nich autor zároveň hovořil a zároveň si udržoval odstup od tvrzení připisovaných postavám nebo vypravěči; a že k prostoru částečně vymezenému mnohostí hlasů postav (nebo monologem vypravěče) vždy patří prostor, který musí být vyplňován činnou zkušeností čtenáře.⁴ Významová otevřenost byla u obou autorů prohlubována i užitím jiných prostředků: u Nietzscheho promyšlením vzájemně protichůdných důsledků jednotlivých jevů v mnoha zároveň souvisejících i nezávislých aforismech, u Kafky úsporností výrazu, který často jen naznačuje a nikdy nesdělí vše, co by bylo třeba znát k jednoznačnému uchopení.

Nietzsche a Kafka k sobě náleží i z méně obecných důvodů. Oba žili a tvořili v obdobném kulturním časoprostoru, jenž byl především časoprostorem stále ještě se rodící současnosti; oba prostředky literárně tvořivé filosofie a filosoficky promyšlené literatury usilovali o uchopování proměnlivého světa vždy již nestálé, leč přesto zachytitelné moderny. Proto je také možné sledovat cestu, kterou se budu brát v následujících kapitolách: Cestu, na níž se bude hovořit o otázkách, jimiž se zabývali Friedrich Nietzsche i Franz Kafka, cestu, na níž se budou odpovědi obou autorů zpravidla střetávat, někdy se však podpoří vzájemným souhlasem, třebaže jen částečným. Je ostatně prokázáno, že Franz Kafka přinejmenším některé složky Nietzscheho filosofie znal. Ekkehard W. Haring píše v souvislosti s přátelstvím mladého Franze Kafky a Oskara Pollaka: *„Spolu si předpláceli Ferdinandem Avenariem (1856-1923) vydávaný časopis Kunstwart a četli spisy Darwina, Spinozy a Nietzscheho, především Tak pravil Zarathustra. Kafkovo nadšení Nietzschem se dále projevuje v dopisech a reflexích, v nichž se začínající spisovatel snaží navazovat na filosofa v jazyce, tématech*

³ Kafkova zdrženlivost ve věci filosofie může být důsledkem vyhozené neschopnosti přijmout lež. Max Brod cituje Milenin dopis: *„Určitě je to tak, že my všichni jsme zdánlivě schopni žít, protože jsme se někdy utekli ke slepotě, k nadšení, k optimismu, k nějakému přesvědčení, k pesimismu nebo k něčemu jinému. Ale on se nikdy neutekl do žádného ochranného azylu. Je absolutně nechopen lhát, tak jako není schopen se opít. Nemá nejmenší útočiště, nemá přístřeší. Proto je vystaven všemu, před čím jsme my chráněni. Je jako nahý mezi oblečenými. Není to ani všechno pravda, co říká, co je a co žije. Je to takové determinované bytí o sobě a pro sebe, zbavené všech přísad, které by mu pomohly život zkreslit – v kráse nebo v bídě, to je jedno.“* BROD, Max. *Franz Kafka. Životopis*. Nakladatelství Franze Kafky: Praha, 2000, str. 182.

⁴ Každá četba je interpretací. K přirozenosti lidské mysli náleží sklon utvářet smysluplné celky z jednotlivých vjemů a myšlenek, a to i tehdy, pokud to vyžaduje tvořivé doplnění nebo přeměnění.

a myšlenkových figurách. ... Nietzsche, skepticky nečasový pozorovatel, přispívá k založení výlučného světónázoru. Důvěra, které se na tomto základu mnohostranný přítel a rádce Oskar Pollak několik let těšil, se v neposlední řadě ukazuje na okolnosti, že mu Kafka předložil k posouzení své rukopisy.⁵ Kafkům – alespoň v té době kladný – postoj k Nietzschemu se vztahuje také k počátkům jeho přátelství s Maxem Brodem. Josef Čermák uvádí: „Ke Kafkovu seznámení s Maxem Brodem došlo na podzim roku 1902 v literárně umělecké sekci vysokoškolského Čtenářského a řečnického spolku po přednášce osmnáctiletého Broda na téma *Osud a budoucnost Schopenhauerovy filosofie*. Brod, tehdy oddaný ctitel Schopenhauera, v ní mimo jiné napadl Nietzscheho, nazval ho dokonce podvodníkem. S tím Kafka zásadně nesouhlasil. Nietzsche, který byl na přelomu století v české i německé kulturní Praze předmětem přímo kultovní obliby, i jeho nesmírně zaujal. Nedlouho předtím četl v pověstně krásné třešňové aleji nedalekých Rostok spolu s dcerou tamějšího poštmistra Nietzscheho Zarathustru. Tóny Nietzscheova stylu zaznívají i z delšího věnování, které jí napsal do památníku.“⁶

Prokazovat konkrétní vliv konkrétních Nietzscheho myšlenek na konkrétní místa Kafkových próz nicméně považuji za vždy pochybné, neboť důkaz může být jen výjimečně dostatečný a v žádném případě nemůže odkrýt smysl Kafkova navázání, a zároveň nikdy nezbytné, neboť hodnota jednotlivých úvah nezávisí na historii minulých vlivů. Nepíši o Kafkovi a Nietzschemu proto, abych v Kafkovi našel Nietzscheho. Píši o Kafkovi a Nietzschemu proto, abych (díky blízkosti, jež je vždy také vzdáleností) hledal v Kafkovi Kafku a v Nietzschemu Nietzscheho a ve své současnosti svou současnost. Bude-li mé počínání smysluplné, nebude smysluplné proto, že dokáže cosi, co se událo, ale proto, že dovolí nahlédnout, v čem Nietzscheho filosofie a Kafkova próza mohou pomoci při vždy ještě nehotovém uchopování vždy ještě nehotového osobního i společenského života. Blízkost i vzdálenost myšlení obou autorů jsou přitom do té míry vyvážené, že se číst jejich texty ve vzájemných souvislostech opravdu vyplatí – náhled získá (nejen díky kontrastu) větší ostrost, perspektiva srovnání dovolí jasně vidět i to, co by jinak zůstalo neviditelné či nezřetelné, mnohé myšlenky zazní naléhavěji.

Že spolu Nietzscheho a Kafkova tvorba souvisí, si uvědomovali již mnozí autoři přede mnou. Na následujících stranách stručně představím a okomentuji závěry, k nimž došli někteří z nich.

Přehled a zhodnocení starších názorů na souvislosti Kafky a Nietzscheho obsahuje kapitola Nietzsche knihy Berta Nagela *Kafka und die Weltliteratur*.⁷ O blízkosti obou autorů psali například

⁵ „Zusammen abonniert man die von Ferdinand Avenarius (1856-1923) herausgegebene Zeitschrift *Kunstwart* und liest die Schriften Darwins, Spinozas und Nietzsches, insbesondere Also sprach Zarathustra. Kafkas Nietzsche-Begeisterung schlägt sich fortan in Briefen und Reflexionen nieder, in denen der angehende Schriftsteller an Sprache, Themen und Denkfiguren des Philosophen anzuknüpfen sucht. ... Nietzsche, der skeptisch unzeitgemäße Betrachter, stiftet die Basis einer exklusiven Weltanschauung. Das Vertrauen, das auf dieser Basis der vielseitige Freund und Ratgeber Oskar Pollak für einige Jahre genießt, zeigt sich nicht zuletzt in dem Umstand, dass Kafka ihm seine Manuskripte zur Beurteilung vorlegt.“ HARING, Ekkehard W. *Leben und Persönlichkeit*. In *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010, str. 5

⁶ ČERMÁK, Josef. *Zápas jménem psaní: o životním údělu Franze Kafky*. Brno: B4U, 2009, str. 56.

⁷ NAGEL, Bert. *Kafka und die Weltliteratur: Zusammenhänge und Wechselwirkungen*. München: Winkler, 1983.

Günther Anders, Patrick Bridgwater, Wilhelm Emrich, Erich Heller, Malcolm Pasley, Klaus-Peter Philippi, Heinz Politzer, Wiebrecht Ries, Walter H. Sokel nebo Klaus Wagenbach.⁸ A příbuzenství Kafky a Nietzscheho nacházeli v orientaci na existenciální a náboženské motivy;⁹ ve zkušenosti chybění Boha;¹⁰ v pesimismu a kladném hodnocení utrpení či smrti;¹¹ v neodlišitelnosti pravdy a lži;¹² v soustředění na otázku moci;¹³ nebo na spásné působení hudby.¹⁴ Nagel sám mimo jiné uvádí, že Kafku a Nietzscheho pojila radikální pochybnost nebo mnohoznačnost jejich myšlení.¹⁵ Souhlasně ale zmiňuje i varování před jednostrannou koncentrací na nacházení obdob mezi oběma autory, což je podle něj rys charakteristický zejména pro knihu *Kafka and Nietzsche* Patricka Bridgwatera.¹⁶

V roce 2010 vydané publikaci *Kafka Handbuch* zmiňuje Dirk Oschmann i novější studie o vztahu Nietzscheho a Kafky (mimo jiné níže komentovanou knihu Wiebrechta Riese *Nietzsche/Kafka: Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*). Také on pak uvádí, že Nietzsche a Kafka sdíleli skeptické postoje – nejen v teorii poznání, ale i ve své antropologii (ani pro jednoho nebyl člověk vrcholem tvorstva; myšlení obou sledovalo šedé zóny přechodů mezi zvířecím a lidským, mezi přírodou a civilizací).¹⁷

Systematicky se souvislostem mezi díly Friedricha Nietzscheho a Franze Kafky věnoval britský germanista Patrick Bridgwater. Jeho kniha *Kafka and Nietzsche*, poprvé vydaná v roce 1974, je – jak již bylo uvedeno – zaměřená především na nalézání paralel mezi oběma autory. Oba, tvrdí Bridgwater, „reagovali na stejnou radikální nejistotu o životě a významu morálních hodnot ve věku rozlomené tradice, oba reagovali na stejné zoufalství.“¹⁸ Oba se orientovali na lidskou existenci a existenciální objevování pravdy v životním hledání.¹⁹ Oba dávali přednost pobývání ve vnitřním, snovém či dionýském světě.²⁰ A Bridgwater píše i o méně obecných shodách: Nietzsche i Kafka například podle jeho názoru popírali existenci objektivní skutečnosti či morálky a byli stoupenci perspektivismu;²¹ Nietzsche i Kafka zastávali gnostické postoje,²² „byli zajedno v hluboké nenávisti

⁸ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 299.

⁹ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 301.

¹⁰ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 299, 313-315, 317-318.

¹¹ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 306-307, 320-321.

¹² NAGEL, Bert. Op. cit., str. 309-310.

¹³ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 306.

¹⁴ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 319-320.

¹⁵ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 300, 305-306.

¹⁶ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 302.

¹⁷ Srov. OSCHMANN, Dirk. *Philosophie*. In *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010, str. 60-62.

¹⁸ „Nietzsche and Kafka were reacting to the same radical uncertainty about life and the significance of moral values in an age of broken tradition, reacting to the same despair.” BRIDGWATER, Patrick. *Kafka and Nietzsche*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (2. Auflage), str. 155.

¹⁹ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 38.

²⁰ „Oba spisovatelé byli občany vnitřního, ‚dionýského‘ či ‚snového‘ světa.“ „Both writers were citizens of this inner, ‘Dionysian’ or ‘dream’ world.” BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 51.

²¹ „Oba spisovatelé věří, jinými slovy, že význam je subjektivní, a ‚skutečnost‘ je proto fantazie. Je to zde, kde jsou tak blízcí indické filosofii, kterou oba obdivovali a s níž se oba seznámili prostřednictvím Schopenhauera.“ „Both writers believe, in other words, that meaning is subjective, and ‘reality’ therefore a fantasy. It is here that they are so close to Indian philosophy which they both admired and which they both got to know via Schopenhauer.” BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 30. „Oba muži jsou pespektivisté, kteří se usilovně snaží prokázat, že jednoduché pravdy minulosti zmizely, že se absolutní

vůči materialismu a materiální skutečnosti jako takové.“²³ Na přiřazení obou autorů k perspektivismu a gnostickým postojům přitom lze, domnívám se, ukázat meze Bridgewaterova postupu: Zachycování paralel obecnými soudy (Nietzsche a Kafka byli perspektivisty, Nietzsche a Kafka nenáviděli materiální skutečnost,...), které není provázané dostatečnou pozorností vůči rozdílům, jejichž existenci shoda vyjádřená soudem nevylučuje, rozdíly zakrývá – a zjednodušováním brání skutečnému porozumění.²⁴ U uvedených soudů navíc ke zjednodušení nedošlo jen při srovnávání obou autorů, nýbrž i při interpretaci samotného Nietzscheho a samotného Kafky. Přisuzování jednoznačných stanovisek nikdy neodpovídá otevřenosti jejich textů. A je-li přiřazení Kafky nebo i Nietzscheho k perspektivismu a Kafky ke gnostickým postojům vůči hmotě „pouze“ zjednodušením, spojení Nietzscheho s gnosticizmem nepředpokládá jen unáhlené provázání novodobého měšťanského materialismu a kladného postoje k hmotě („nenávisť vůči materialismu a materiální skutečnosti jako takové“), nebo opominutí mnoha pasáží, v nichž Nietzsche chválí smyslovost a tělesnost,²⁵ nýbrž i zřetelnou dezinterpretaci těch částí Nietzscheho

pojmy minulých věků – ‚pravdivé‘ a ‚nepravdivé‘, ‚správné‘ a ‚nesprávné‘, ‚dobré‘ a ‚zlé‘ – staly přisně relativními výrazy, takže to, co je ‚pravdivé‘ z jednoho hlediska, je z jiného hlediska ‚nepravdivé‘, co je ‚správné‘ pro jednu osobu, je ‚nesprávné‘ pro jinou, co je ‚dobré‘ v jedné souvislosti, je ‚zlé‘ v jiné; zásadní dvojznačnosti Zámku musí být nahlíženy v tomto světle.“ „Both men are perspectivists who are at pains to drive home the point that the old simplicities have gone, that the absolutes of previous ages – ‘true’ and ‘untrue’, ‘right’ and ‘wrong’, ‘good’ and ‘evil’ – have become strictly relative terms, so that what is ‘true’ from one point of view is ‘untrue’ from another point of view, what is ‘right’ for one person is ‘wrong’ for another, what is ‘good’ in one context is ‘evil’ in another; the fundamental ambiguities of *Das Schloß* must be considered in this light.“ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 38. „Například činy Amálie a Olgy jsou jak dobré, tak zlé, podle toho, z jakého hlediska jsou nahlíženy.“ „The actions of Amalia and Olga, for instance, are both good and evil, depending on the point of view from which they are regarded.“ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 93.

²² „Nietzsche a Kafka se shodovali, pokud jde o odmítání hmotného ve prospěch vnitřní, duchovní skutečnosti; ... oba muži ... zaujali gnostický přístup k hmotnému světu.“ „Nietzsche and Kafka were agreed in rejecting materiality in favour of inner, spiritual reality; ... both men ... took a Gnostic attitude towards materiality.“ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 29.

²³ „Kafka and Nietzsche were at once in their profound hatred of materialism and indeed of material reality as such.“ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 15.

²⁴ Výčet (velice obecných a spíše tvrzených než dokládaných) rozdílů mezi oběma autory obsahuje až závěr Bridgewaterovy práce: Nietzsche tíhnul k Dionýsovi, Kafka ke Kristovi; Nietzsche kázal aristokratickou morálku, Kafka pokoru; Nietzsche „kázal cosi trochu jako solipsismus“ („something rather like solipsism“, BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 155), Kafka solipsismus odsuzoval „divočěji než jakýkoliv jiný spisovatel“ („more savagely than any other writer“, BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 155); Nietzsche byl rozený reakcionář, Kafka sympatizoval se socialismem a anarchismem; Nietzsche byl agresivně asertivní, Kafka byl skromným mistrem sebedocenění (srov. BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 155); Kafka hrál asketu Nietzscheho dravci (srov. BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 156). Za každým z těchto výroků se skrývá úvaha, kterou by bylo možné rozvinout a podložit argumenty. Bridgewater to však učinil nanejvýš v náznaku. A tvrdí-li v závěru své knihy, že jsou rozdíly mezi Nietzschem a Kafkou důležitější než shody (srov. BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 154), míra pozornosti, kterou rozdílům a shodám věnoval, tomuto tvrzení neodpovídá.

²⁵ „Zůstaňte mi věrni zemi, bratři moji, celou mocí své ctnosti! Vaše láska, jež obdarovává, i vaše poznání nechť slouží smyslu země! Tak vás prosím a zapřisahám. Nenechte ji odlétnouti od pozemskosti, nenechte ji perutmi tlouci o věčné zdi! Ach, bylo vždy tolik zbloudilých ctností! Přiveďte, jako přivádím já, zbloudilou tu ctnost nazpět k zemi – ano, nazpět k tělu a životu: aby dala zemi její smysl, lidský její smysl!“ „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntniss diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch. Lasst sie nicht davon fliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend! Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück — ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!“ Za! KGW=‘VI-1.95’ KSA=‘4.99’ - ‘Za! KGW=‘VI-1.96’ KSA=‘4.100’, česky str. 67-68.

díla, o něž se údajně má takový soud opírat. Bridgwater například píše: „Kafka, více než jakýkoliv jiný autor jeho doby, zakoušel nenávisť vůči materiální skutečnosti, o níž Nietzsche píše v *Genealogii morálky* a kterou shrnul v aforismu ‚Matérie je ... omyl‘ (FW, oddíl 109).“²⁶ *Genealogie morálky* však nenávisti vůči materiální skutečnosti nepřítakává a aforismus č. 109 *Radostné vědy*, který varuje před předpokládáním objektivní a obecné existence antropomorfních (či náboženských) konstruktů ve vesmíru, v části o hmotě tvrdí: „Neexistují žádné věčné trvalé substance; matérie je právě takový omyl jako bůh eleatů.“²⁷ Výrok „matérie je ... omyl“ tedy nepřítakává filosofii, která by snižovala hodnotu hmoty a hmotné existence srovnáním s existencí ne-hmotnou, nýbrž popírá existenci hmoty ve smyslu trvalé substance. Podle *Radostné vědy* žádné substance neexistují; a neexistuje nic trvalého. Skutečnost je chaos, řád v naší části vesmíru je výjimkou a řád organického života výjimkou z výjimky.²⁸ Praktickým důsledkem tohoto pojetí světa by pak měl být pravý opak asketického odmítnutí tělesné přirozenosti: „Kdy už budeme smět začít pomoci čisté, nové nalezené, nově vykoupené přírody činit nás lidi přirozenějšími!“²⁹ Zjednodušování a schematizace jsou, bohužel, pro Bridgwaterovu knihu i jinak charakteristické.³⁰ Její další potíží je značná závislost na Janouchových *Hovorech s Kafkou*. Janouchem zapsané výroky Bridgwater přijímá jako autentická stanoviska Franze Kafky, co do své hodnoty souměřitelná s Kafkou zapsanými texty; a opírá se o ně na mnoha místech své argumentace. To však neodpovídá pochybnostem, které Janouchova kniha vyvolává.³¹ Také z těchto důvodů již na Bridgwaterovu studii *Kafka and Nietzsche* nebudu v dalším textu odkazovat.

²⁶ „Kafka, more than any other writer of his time, experienced the hatred of material reality of which Nietzsche writes in *Zur Genealogie der Moral*, and which is summed up in the aphorism ‚Die Materie ist ein ... Irrtum‘ (FW, sect. 109).“ BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 44.

²⁷ „Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.“ FW KGW='V-2.146' KSA='3.468', česky str. 113.

²⁸ Srov. 'FW' KGW='V-2.146' KSA='3.468', česky str. 112-113.

²⁹ „Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“ FW' KGW='V-2.147' KSA='3.469', česky str. 113.

³⁰ Projevují se například v Bridgwaterově kantovsko-schopenhauerovské interpretaci *Procesu* (soudní dvůr jako zvnějšněný *homo noumenon* Josefa K., vinného egoismem smyslového člověka [*Sinnenmensch*]). (Srov. BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 67 – str. 90) Nebo při výkladu *Zámku* pomocí nietzschovského rozlišení otrocké a panské morálky (jednání Amálie jako výraz otrocké morálky, jednání Olgy jako výraz morálky panské). (Srov. BRIDGWATER, Patrick. Op. cit., str. 98 – 103)

³¹ Otázkou její spolehlivosti se zabývá studie Josefa Čermáka *Franz Kafka: Výmysly a mystifikace*, která vyvrací nejen věrohodnost Janouchových *Hovorů s Kafkou*, ale zpochybňuje také mýtus o stycích Franze Kafky s pražskými anarchisty, šířený jiným fabulujícím pamětníkem, Michalem Marešem. Pokud jde o Janoucha, Čermák uznává nejen poměrně dlouhodobou známost Franze Kafky s mladým Gustavem Janouchem (prokazatelnou v letech 1920-1921, pravděpodobnou již v roce 1919 a možnou v roce 1922, srov. ČERMÁK, Josef. *Franz Kafka: výmysly a mystifikace*. Praha: Gutenberg, 2005, str. 58), ale i literární (a tedy mystifikační) zdařilost Janouchovy knihy. Dojem její autenticity ostatně potvrdili Max Brod (zde ovšem mohl působit skrytý kruh, neboť Janouch podle Čermáka přizpůsobil svého Kafku Brodovým představám) i Dora Diamantová (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 70-72). Jádro Čermákovy argumentace se nicméně soustředí na potíže spojené s Janouchovou knihou. Pochybnosti obecného charakteru vyvolává již její opožděné zveřejnění, poprvé v roce 1951 (tedy až 30 let poté, co se Janouch s Kafkou setkával, za to však v době kafovského rozmachu, který mohl autora motivovat k tvorbě falza), znovu pak v roce 1968, a to v podstatně rozšířené verzi. Janouch Kafkovy výroky předkládá v obou verzích *Hovorů* jako autentické citace, je však stěží možné, aby si je po takovou dobu a v takovém množství přesně pamatoval. Historie, která má dochování i opožděné zveřejnění vysvětlit, pak působí jako zpětně vytvořená legenda. Janouch si podle svých slov o rozhovorech pořizoval deníkové záznamy. Z nich a z poznámek obsažených v tzv. Zásobníku myšlenek již dva roky po Kafkově smrti sestavil na žádost Josefa Floriana k vydání připravený rukopis. S Florianem se však nakonec rozešel kvůli Florianovu

Souvislosti Kafkova a Nietzscheho myšlenkového světa jsou také tématem pojednání Wiebrechta Riese *Transzendenz als Terror*. Tato kniha nabízí silný, hutný a nesporně pozoruhodný výklad textů Franze Kafky – zejména *Procesu* a *Zámku*. Ries zdůrazňuje jejich pesimistické naladění. A artikuluje Kafkův pesimismus pojmovým jazykem nejen Nietzscheho, nýbrž také Kierkegaardovy filosofie, s níž podle jeho názoru rovněž souvisí. Pokud jde o pozdější filosofickou tradici, opírá se o Theodora W. Adorna či Waltera Benjamina.³² A také s pomocí těchto myslitelů usiluje „*Kafkovo hermetické dílo*

nekompromisnímu katolicismu (Janouch ostatně nepravdivě uvádí, že Florianu ke Kafkovi přivedl, srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 63). V roce 1947 pak připravil svou knihu k vydání znovu, z česko-německého a německo-českého konceptu ztraceného, Florianovi zaslaného čistopisu (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 66). Janouchův původní kafkovský deník přitom spálila podle předmluvy k rozšířenému vydání *Hovorů* z roku 1968 v letech 1946-1947 Janouchova manželka; a v téže době zmizel i jeho Zásobník myšlenek. Uvedený česko-německý a německo-český koncept (později rovněž ztracený) navíc na stroji přepisovala jistá Johana (Jana) Vachovcová, jejímž údajným opomenutím („dobře míněnou netrpělivostí“, srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 76) Janouch vysvětlil to, že v prvním vydání chyběly některé rozhovory, údajně obsažené v původním konceptu. Jejich originál ovšem Janouch šťastnou náhodou našel v 60. letech ve svém bývalém bytě, na dně starého kufru a spolu se Zásobníkem myšlenek (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 75). Právě díky tomu mohly být *Hovory* vydány v rozšířené podobě. Že mělo jít o vskutku šťastný nálezy, lze ostatně tvrdit i proto, že nové rozhovory vhodně ladily s duchem doby – Kafku vykreslují jako levicově-kritického myslitele (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 74; Janouch ostatně tvrdil také to, že jej sice jejich nezařazení do prvního vydání zděšilo, avšak nic proti němu nenamítal, neboť je původně považoval za výsledek cenzurního zásahu Maxe Broda, kterému byl zavázán a kterému dal plnou moc k provádění jakýchkoliv změn). Kromě této (vpravdě cimrmanovské) historie patří k obecným zdrojům pochybností ohledně Janouchovy knihy i to, že mají rozhovory Kafky s Janouchem stereotypní a o sobě pochybný scénář: Gustav Janouch (v době setkávání s Kafkou asi osmnáctiletý) vystupuje jako režisér a dovádí rozhovor od vnějšího podnětu ke Kafkovu aforistickému, obecnou platnost si nárokuje tímto zakončení (Čermák správně poznamenává, že to „*neodpovídá skutečné logice Kafkových myšlenkových pochodů*“, ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 114). Podezření je pak jen prohloubeno vinou některých prokazatelně nepravdivých tvrzení: V *Hovorech* Janouchův Kafka komentuje dílo Roberta Louise Stevensona, o němž Franz Kafka napsal v roce 1923 Mileně, že ho vůbec neznal (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 98-99). Podle *Hovorů* Kafka četl Něverovovu knihu *Taškent – město chleba*, kterou však autor napsal až v r. 1923 a česky i německy vyšla teprve v roce 1925, tedy po Kafkově smrti (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 101). Janouch rovněž nesprávně umísťuje tehdejší sídlo obchodu Hermanna Kafky do Kinského paláce (tam bylo jen do roku 1918) a nechává svého Kafku navštívit Maxe Broda v Jindřišské ulici na ředitelství hlavní pošty, přičemž v době konání rozhovorů již Brod působil na předsednictvu vlády ve Strakově akademii (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 101 a 102). Janouchův Kafka také v Úrazově pojišťovně dělnické pro Království české v Praze před Gustavem Janouchem komentuje fotografie z fašistického pochodu na Řím – k němu ovšem došlo v říjnu 1922 a Kafka byl v pojišťovně penzionován již 1. 7. tohoto roku (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 102). Jestliže pak sám Janouch uvádí, že mohl při četbě Zásobníku myšlenek zaměnit Kafkovy výroky za citáty z vlastní četby (srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 77), činí již toto alibi jeho knihu nevěrohodnou. A totéž bohužel platí o válečných a poválečných osudech samotného Gustava Janoucha, kterými se Čermák zabývá v závěru své studie (pochybnosti vzbuzující, některými osobami a dokumenty vyvracená, tvrzení Gustava Janoucha o působení v protinacistickém odboji a v revoluci roku 1945; nezákonná činnost Janouchem vedené skupiny v českém pohraničí po válce; Janouchovo vychloubání se styky s NKVD, provázející nátlak na osoby jemu nepřátelsky naladěné, jaký ostatně Janouch, ovšem s odkazem na styky s Němci, podle některých svědectví provozoval již za války; neúspěšné a politicky oportunistické pokusy prosadit se spisovatelsky v českém prostředí, srov. ČERMÁK, Josef. Op. cit., str. 147-161). Nic z toho ovšem nedokazuje, že je vše, co Janouch Kafkovi připisuje, Kafkovi připsáno neprávem. Čermák však dostatečně dokládá, že na Janoucha a jeho svědectví spoléhat – a chápat výroky jeho Kafky jako výroky autentické – nelze.

³² Riesovo pojetí Nietzscheho filosofie odpovídá *Dialektice osvícenství*. V předmluvě Adorno a Horkheimer píší: „*Druhý exkurs se zabývá Kantem, Sadem a Nietzschem, neúprosnými dovršiteli osvícenství. Ukazuje, jak podřízení všeho přírodního samovládnému subjektu nakonec ústí právě v panství slepě objektivního, přírodního.*“ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Hauser a M. Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 15.

interpretovat jako výraz procesu rozpadu teologicko-metafyzické tradice, na jejímž konci je transcendence zakoušena jako hrůza.³³

Kafka, tvrdí Ries, navazuje na Kierkegaarda, spíše však vyvrací, než potvrzuje jeho závěry: Otevřeněji artikuluje zkušenost skrytých negativ Kierkegaardem promyšlené mezní transcendence, oddělující člověka a božstvo;³⁴ zobrazením neobhajitelnosti násilí v nároku vyšší moci tuto moc napadá.³⁵ Zejména příběh o Amálii a Sortinim z románu *Zámek* – obměňující již Kierkegaardem obměňovanou situaci výzvy vyšší moci k oběti, situaci Abrahámovu – má sabotovat Kierkegaardovu obhajobu Boha pomocí pojmu teleologického suspendování etiky.³⁶ Otevřeněji než u Kierkegaarda je rovněž podle Riese u Kafky zobrazena kruhovost zaplňování prázdnoty mlčícího či nepřítomného božstva subjektem, jehož existence má být – jako existence tomuto božstvu podřízená – zdánlivě založena jí samou předpokládaným božím sdělením. Jestliže se již u Kierkegaarda z Boha stává fetiš niternosti, skrytý Bůh Kafkovy prózy zjevně zrcadlí jen pochybnosti vlastní labyrintu lidské subjektivity;³⁷ a vztah pohledů spojujících K. se zámek je vztahem paranoidního či schizoidního sebepozorování.³⁸ Také podle Riesova čtení však byl Kafka nejen kritikem, nýbrž i dědicem Kierkegaarda – autorem v úzkosti setrvávajícím u reflexe již přiznaně nerozluštitelného písma, nic neznačícího prázdného nebe.³⁹

³³ „...Kafkas hermetische Dichtungen als Ausdruck der Verfallsprozesses theologisch-metaphysischer Tradition zu interpretieren, an dessen Ende Transzendenz als Terror erfahren wird.“ (RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: Schneider, 1977, str. 11) V Kafkově díle se transcendence a hrůza ocitají tak blízko jako jinak jen v knize Job, tvrdí Ries (srov. RIES, Wiebrecht, op. cit. str. 113). A dodává, že již v r. 1929 upozornila na souvislost Kafky a Jóba Margarete Susman. (Srov. srov. RIES, Wiebrecht, op. cit. str. 125) O tom, že by Kafkovo dílo mělo být uvažováno v souvislosti s knihou Job, píše podle Altera i Scholem (srov. ALTER, Robert. *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Cambridge: Harvard University Press; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1991, str. 106-107). „He repeatedly linked Job with Kafka not only because of the themes of judgment and inscrutable justice but also, I suspect, because of Job's heterodox version of revelation. It is revelation, after all, that 'resolves' Job's quandary. When the Lord thunders his poetry from the whirlwind, we are drawn into a dazzling vision of sheer cosmic power, and of the uncanny beauty of power, that shatters human frameworks, including the Bible's own picture of hierarchical, anthropocentric creation.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 110.

³⁴ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 16

³⁵ Ries v této souvislosti upozorňuje na obdobnou osobní inspiraci Kierkegaardova a Kafkova myšlení: Oba pojí zkušenost s převahou otce i nešťastným vztahem se snoubenkou, v němž převaha otce mnohotačně spolupůsobí, a to v úzkosti provázeném a spoluzpůsobovaném nejednání i jednání snoubence. (Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 29-35)

³⁶ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 64-65 Amálie podle Riese odmítá nárok moci a odkrývá jej jako to, čím je: „nahý násilný čin pekelného ‚vyššího‘ proti subjektu, který se jako takový doslova zakouší jako ‚subjectum‘, jako místo objektivního výkonu násilí.“ („nackte Gewalttat des infernalisch ‚Oberen‘ gegen ein Subjekt, das sich als solches buchstäblich erfährt als ‚subjectum‘, als Stätte des objektiven Vollzug von Gewalt.“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 63) „Ale tím, že se jí [Amálii] působené násilí ukazuje také jako panství víry, která v neposlední řadě umožňuje takové ‚zneužití moci‘ tím, že jemu vlastní hrůzný nárok vůči osamocenému subjektu maskuje jako ‚teleologické suspendování‘ čímsi vyšším, dosahuje Kafkova skrytá kritika Kierkegaarda svého vrcholu.“ (RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 64) „Aber indem durch die ihr angetane Gewalt sich diese auch als Herrschaft eines Glaubens zeigt, der nicht zuletzt einen solchen ‚Mißbrauch der Macht‘ ermöglicht, indem er den ihm immanenten terroristischen Anspruch gegen das vereinzelt Subjekt als ‚teleologische Suspension‘ durch das Obere kaschiert, erreicht Kafkas geheime Kierkegaard-Kritik ihren Höhepunkt.“ (RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 64)

³⁷ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 81.

³⁸ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 109 a 110.

³⁹ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 73 a 116.

I s dílem Nietzscheovým je ostatně dílo Franze Kafky, tvrdí Ries, spojeno především proto, že oba náležejí k myslitelům hranic mezi vírou a nevírou – spolu právě s Kierkegaardem či Dostojevským.⁴⁰ Kritika náboženství a jeho institucí se u nich pojí s dosud náboženským pohledem, obráceným k neuchopitelné oblasti transcendence; i rouhavě protináboženské útoky zároveň vyjadřují zbožnost.⁴¹

Bůh však není přístupný. A jeho absence neznamená podle Riese jen ztrátu hodnotového centra, nýbrž pro Nietzscheho i Kafku také nihilismus ve smyslu teoretickém – uznání, že na rozhodující otázky neznáme odpověď.⁴² Pravdy nemůžeme dosáhnout, má být – jako u Kafky – novoplatónsky mimosvětská,⁴³ nebo promíšená se lží, od níž ji nelze bezpečně odlišit,⁴⁴ neboť je jen „*sumou lidských vztahů*“.⁴⁵ Bytí je perspektivistické, věci a myšlení si neodpovídají.⁴⁶ I společenské dění je neprůhledné.⁴⁷ V obrazném vyjádření těmto tvrzením odpovídá prostor labyrintu⁴⁸ a opakující se metafora temnoty, zhasínajícího či zhaslého světla a světla, které nepřináší skutečný náhled buď proto, že je příliš slabé a spíše prohlubuje temnotu (jako svíce, nepostačující k osvětlení oltářního obrazu v románu *Proces*),⁴⁹ nebo příliš silné a oslepující (jako světlo pravdy, o němž hovoří jeden z Kafkových aforismů).⁵⁰

Nietzsche a Kafka podle Riese sdíleli rovněž přesvědčení o křehkosti já, které není ničím o sobě jsoucím, nýbrž utváří se teprve ve vždy již ideologických výpovědích jazyka; a které v jeho bytí vždy provází sklon k rozvolňování vlastní totožnosti, potvrzovaný otevřeností kافkovského subjektu vůči zvířecímu i vůči proměňování ve zvěcnělý předmět.⁵¹ Nemá však jít jen o křehkost: Existence

⁴⁰ Obdobně píše Zimmermann o blízkosti Franze Kafky a v jidiš písničích moderních autorů: „*přítomnost tradice při současné absenci zákona, který tato generace ztratila, dodává jejich textům napětí, které by neměly, kdyby v nich byla přítomna jen tradice nebo jen absence zákona. Kdo tu tradici necítí, nepostrádá zákon. Kdo cele žije v tradici, tomu zákon nechybí.*“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. *Jak porozumět Kafkovi*. Přel. Josef Čermák. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2009, str. 144.

⁴¹ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 135. V této souvislosti Ries mimo jiné cituje otázku, kterou Nietzscheho poslední papež klade Zarathustrovi: „*Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt?*“ ('ZaIV' KGW='VI-1.321' KSA='4.325')

⁴² V teoreticky orientovaném pojetí Gerda-Günthera Graua, s nímž Ries pracuje, je nihilismus „*redliche Eingeständnis ..., daß es auf all jene Fragen, die zu stellen unsere Vernunft nicht unterlassen kann, keine hic et nunc verstehbare Antwort gibt.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 78.

⁴³ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 112.

⁴⁴ Pokud jde o Kafku, Ries v této souvislosti odkazuje na duchovním citovaný výrok z *Procesu*: „*Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehn der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus.*“ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 72.

⁴⁵ Ries cituje na str. 78 Nietzscheho výrok, podle něž je pravda „*Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkrátka lidských relací.*“ „*Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen.*“ ('WL' KGW='III-2.374' KSA='1.880', česky str. 14)

⁴⁶ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 72.

⁴⁷ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 79.

⁴⁸ Kafka nejen pracuje s obrazem labyrintu nebo prostoru, který je podstatně labyrintický (jde především o síť úřadů *Procesu* a *Zámku*, k tomu srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 76), ale labyrintické jsou podle Riese i samotné Kafkovy texty: „*Kafkovy texty vedou k obrazu labyrintu, když v hermeticky v sobě kroužícím zamlčení smyslu svých výpovědí zrcadlově odpovídají do sebe samé nazpět unikající linii odepření pravdy.*“ „*Kafkas Texte führen zum Bild des Labyrinths, wenn sie in der hermetisch in sich kreisenden Sinnverschwiegenheit ihrer Aussagen eine spiegelbildliche Entsprechung für die in sich zurücklaufende Entzugslinie der Wahrheit geben.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 75.

⁴⁹ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 74.

⁵⁰ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 74.

⁵¹ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 73.

Kafkovým postav se podle Riese propadá do nesmyslnosti.⁵² Bytí je odděleno od smyslu.⁵³ A také Nietzsche, ve vyhoceně negativistickém čtení Wiebrechta Riese, nahlédl labyrintické bloudění člověka v sobě samém i naprosté chybění smyslu jeho existence. Kroužení K. v *Zámku*, jež ani o krok nepřibližuje k cíli, „odpovídá ... zvěčnělé bezesmyslnosti věčného návratu.“⁵⁴ A v labyrintickém pohybu ztracené bytí této – a nejen této – Kafkovy postavy má potvrzovat náhled Nietzscheho aforismu, podle nějž se v nekonečném labyrintu nitra člověk stále hlouběji ztrácí, dokud není roztrhán Mínotaurem, složeným z obrazu jeho vlastního, paralyzovaného vědomí.⁵⁵ Zde a nejen zde je ovšem pesimismus Riesovy interpretace doveden do neospravedlnitelné krajnosti. Aforismus, o němž se Ries opírá (č. 29 *Mimo dobro a zlo*), nepopisuje existenciální nutnost. Hovoří o tom, že nezávislost je výsada silných; a že se ten, kdo o ni – aniž musí – usiluje, pouští do labyrintu a riskuje mimo jiné, že „nikdo okem nespatří, jak a kde zbloudí, osamí a jak je po částech,“ daleko od lidského soucitu, „trhán nějakým jeskynním Minotaurem svědomí.“⁵⁶ Z aforismu ovšem neplyne, že člověk v nitru své subjektivity bloudí nutně. A v obecné souvislosti Nietzscheho filosofie neplatí ani to, že bychom se do labyrintu vnitřního světa neměli vydávat, nebo že by nebylo možné se díky této cestě úspěšně (smysluplně) stávat nezávislými. Má se nicméně jednat o riskantní podnik, Nietzscheho slovy o výsadu silných (*Vorrecht der Starken*).

Také příběh Nietzscheho a Kafkovy filosofie umění má podle Riese ústít ve zkušenost naprosté bezmoci umělecké tvorby: Kafkovou estetikou absurdního začíná „koniec umění“ („*das Ende der Kunst*“), neboť „peklo bytí“ („*die Hölle der Dasein*“) nemůže ani umělecké dílo změnit; v tváři tvář statistikám každodenně obětovaných životů je umění bezmocné, není ničím jiným než uměním v hladovění.⁵⁷ Také v tomto případě se ovšem Ries jednostranným zdůrazněním záporného vzdaluje Nietzschemu, Kafkovi i skutečnosti samé: Že umění není všemocné (a že tedy opravdu je vůči některým jevům bezmocné), neznamená, že je bezmocné zcela. Neschopnost umění dostát nárokům esteticky orientované filosofie (a ideologie) raného Nietzscheho či Richarda Wagnera neznamená důkaz začátku konce umělecké tvorby. O jejím kladném smyslu – vší negativitě světa navzdory – bude řeč v dalších kapitolách mé práce.

Nietzsche i Kafka se ostatně Riesovi jeví téměř výhradně jako svědci konce: Oba stojí na konci západní metafyzické tradice; oba zaznamenávají poslední důsledky jejího vývoje k vlastnímu rozpadu; oba tento vývoj kritickým působením urychlují; oba však tvrdí Ries, zároveň – alespoň na některých rovinách své tvorby – z metafyziky nejsou schopni vystoupit.

⁵² Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 105.

⁵³ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 117.

⁵⁴ „*die verewigte Sinnlosigkeit der ewigen Wiederkehr*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 76.

⁵⁵ „*Einsicht in den tödlichen Ausgang eines Einstiegs in das Labyrinth der Innenwelt, in deren endlosen Spiegelgängen sich der Mensch immer tiefer verliert, bis er – seiner Identität verlustig gegangen – von dem Zerrbildern seines paralysierten Bewußtseins, die sich zum Schreckbild des Minotaurus zusammenfügen, stückweise zerrissen wird.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 76-77.

⁵⁶ „*Keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird.*“ (JGB KGW=VI-2.44' KSA='5.48', český str. 35)

⁵⁷ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 89.

Nietzscheho myšlení zůstává i myšlením metafyzickým; konkrétně podřizuje lidskou existenci násilí absolutizované vůle k moci (systém moci se u něj stává trestním systémem).⁵⁸ A také Kafkova próza v sobě uchovává cosi metafyzického, totiž hrůzu z nadzemského vpádu, jež je dosud chápán jako trest (i když za porušení neznámého zákona); existence, které takový vpád neustále hrozí, pak zůstává v bytostně podřízeném postavení (trestní systém se stává systémem moci).⁵⁹ Riesův Kafka a Riesův Nietzsche si jsou – jak patrně – velmi blízcí: „*jestliže se Kafkův trestní systém ukazuje jako systém moci, pak se Nietzscheho systém moci ukazuje jako trestní systém.*“⁶⁰

Nietzscheho i Kafkovo dílo však zároveň znamenají kritiku metafyzického myšlení. Kafka kritizuje zbytkovou metafyziku často prostě tím, že ji odhaluje: V návaznosti na Benjamina a Adorna rozvíjí Ries výklad, podle něž nejen *Proces* a *Zámek* usvědčují (zdánlivé) právo (zdánlivé) transcendence zobrazením násilné povahy souzení lidského bytí;⁶¹ z mytických postav se u Kafky stávají pouhé obrazy, jejich sídlo se mění v trapu, jejich uctívání je odkryto jako fetišismus.⁶² Především se pak (nejen) skryté vedení *Procesu* svými podřízenými tak kompromituje, že se každý souhlas s ním stává „*latentním rouháním.*“⁶³ A zobrazení příběhu Amálie a Sortiniho se obrací proti poslušnosti založené na víře v tabu.⁶⁴ I nietzschovská metafyzika vůle k moci je u Kafky podrobena implicitní kritice – povídka *V kárném táboře* a román *Zámek* zobrazením absolutizace moci tuto absolutizaci sabotují.⁶⁵ Řečeno zcela obecně: Obhajoba neobhajitelného násilí se v náhledu nemožnosti neobhajitelné obhájit odkrývá jako obžaloba.⁶⁶ U Kafky sice není ani příklon ke kritice metafyziky zcela jednoznačný (proti kritice se – tvrdí Ries – staví již zmíněné pozůstatky metafyzického pohledu na skutečnost), podle Riese je však tak jednoznačný, jak je jen v Kafkově případě možné: Kafkova odpověď na kierkegaardovskou otázku po povaze vyšší moci „*smí být za „jednoznačnou“ označena i přesto, že u něj nikdy nemůže být řeč o „jednoznačnosti.*“⁶⁷

Navzdory tomu se však – jak již bylo naznačeno – Kafka Riesovy knihy jeví být autorem kolísajícím mezi dvěma filosofickými postoji: Mezi kierkegaardovským pojetím, podle něž člověk trpí nekonečnou vzdáleností od sice nepochopitelného, přesto však jsoucího Boha, a pojetím

⁵⁸ Hrůza tragického mýtu redukováného na pouhou „přírodu“ „*neznásilňuje subjektivitu méně než ona eschatologicky přikrášlená „providentia dei“, které se [osvícenství] jednou vydalo uniknout.*“ „*Subjektivität nicht minder vergewaltigt als jene eschatologisch verbrämte „providentia dei“, der zu entkommen sie einst aufgebrochen war.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 86 „Člověk – redukováný na prchavou a nahodilou fikci v anonymní silohře světa – je ničten „bytím“, které se jako „organizace“ stává totalitní diktaturou tím, že se vyvyšuje jako samo v sobě ospravedlněné.“ „*Der Mensch – reduziert auf eine flüchtige und kontingente Fiktion im anonymen Kräftespiel der Welt – wird liquidiert von einem „Sein“, das als „Organisation“ zu totalitären Diktatur wird, indem es sich als in sich selbst gerechtfertigt verklärt.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 86.

⁵⁹ „*u Kafky mají neuchopitelné „stíny“ mrtvého Boha jako horror vacui ještě stále moc paralyzovat lidskou skutečnost.*“ „*bei Kafka der begrifflose „Schatten“ des toten Gottes als horror vacui noch immer die Macht besitzt, menschliche Wirklichkeit zu paralysieren.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 79.

⁶⁰ „*zeigt sich Kafkas Strafsystem als Machsystem, so Nietzsches Machsystem als Strafsystem.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 86.

⁶¹ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 98.

⁶² Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 102-104.

⁶³ „*jeder Beifall zur latenten Blasphemie wird.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 87.

⁶⁴ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 134.

⁶⁵ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 85-86.

⁶⁶ Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 136.

⁶⁷ „*darf auch dann, wenn bei ihm niemals von „Eindeutigkeiten“ die Rede sein kann, als „eindeutig“ bezeichnet werden.*“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 134.

otevřeně protináboženským – mimo jiné nietzschovským –, ve kterém se rozhodující příčinou zkušenosti existence jako utrpení jeví právě působení pojetí kierkegaardovsky-náboženského, zdání, podle něž je člověk bytostí nekonečně vzdálenou od boží dokonalosti. Lokalizace Kafky do prostoru mezi Kierkegaardem a Nietzschem přitom podle mého soudu nemusí být neoprávněná, Kafkově próze však neodpovídá jednoznačnost, s níž Ries hodnotí jako zcela zápornou nejen Kierkegaardovu snahu o filosofické pochopení zkušenosti transcendence, ale i tuto zkušenost jako takovou (s čímž koresponduje zcela záporný obraz transcendence v Riesově výkladu Kafkovy prózy). Takto jednoznačné hodnocení však není právo ani myšlení Friedricha Nietzscheho – navzdory svému slavnému protináboženskému ostnu vždy otevřenému k popisu odvrácených stran, odvrácenou stranu odvrácené strany náboženství nevýjímaje –, tím méně pak myšlení Kafkovu.

Na první pohled paradoxně může být protináboženské (či dokonce protibožské) zkreslení zapříčiněno již jednostranným zaměřením Riesova výkladu právě na náboženské roviny Kafkovy prózy. Jestliže Riesem citovaný Canettiho výrok charakterizuje dílo Franze Kafky jako jasný útok „*na podřízení vrchnímu, ať již se v něm domníváme poznávat vyšší nebo pouze pozemskou moc*,“⁶⁸ u Riesa samého jasně převládá teologické čtení. Již tím je – u Kafky nesporně přítomná – výzva ke kritické pozornosti orientována nespravedlivě úzce, totiž právě jen na náboženství. Posun se pak prohlubuje nedostatečným odlišováním samotné transcendence a jejích zástupců. Jestliže lze Kafkovu spíše implicitní, nicméně zřetelnou kritiku těch, kdo legitimizují svou moc odkazem na to, že (údajně) zastupují transcendentní autoritu, vykládat i (avšak ne jen) jako implicitní antiklerikalismus, nelze ji vykládat jako ateismus, byť skrytý nebo přijatý jen s rozpaky či nerozhodně.⁶⁹ Pokud jde o autoritu vskutku transcendentní, Kafkova próza vyjadřuje spíše hlubokou, avšak hodnotově zcela nejasnou pochybnost; a předmětem této pochybnosti není jen prázdno nebo mlčení, nýbrž i přece jen přítomné – i když zřetelně nezřetelné – zjevování toho, co zároveň setrvává v přesahu; v tomto zjevování se pak nikdy nepřestávají objevovat i stopy čehosi kladného, chcete-li milosti či spásy. S touto výhradou ostatně souvisí i obecnější otázka toho, zda je Kafkovo dílo opravdu jen epilogem – ať již náboženství, metafyziky, umění, romantické lásky či západní tradice jako takové –, nebo zda je zároveň i počátkem čehosi nového, co však – právě proto, že jde o cosi vskutku nového – není snadné uchopit pojmy.

Ke knize Wiebrechta Ries se ještě budu vracet. Již teď však mohu předeslat, že se podle mého soudu i v souvislosti s konkrétnějšími úvahami příštích kapitol potvrdí, že je její vhled – třebaže hluboký – příliš jednostranně záporný. S ohledem na záměry mé práce, která se soustředí zejména na vztah Nietzsche-Kafka, ostatně nemusí být nepodstatné dodat také to, že i v Riesově knize oba autoři až příliš splývají. Nezřídka se od jednoho k druhému přechází tak, jakoby ani k

⁶⁸ „Ein klarerer Angriff gegen die Unterwerfung unter das Obere, ob man nun unter diesem eine höhere oder eine bloß irdische Macht zu erkennen meint, ist nie geschrieben worden.“ CANETTI, Elias. *Der andere Prozess: Kafkas Briefe an Felice. Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit (Auswahl)*. Leipzig: Reclam, 1983, str. 67-68. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 64.

⁶⁹ Kafka je – tvrdí Ries – kritikem Kierkegaarda, neboť začíná odkrývat Kierkegaardem předpokládaný nekonečný rozdíl mezi Bohem a světem jako mytický přetvořený pojem pravdy ateismu (srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 48). Kafkovo myšlení se sice odvažuje vykročit směrem k ateismu, pak ale ustává, patrně ze strachu z možných důsledků. (Srov. RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 117-118).

žádnému skutečnému přechodu – tedy přechodu do jiného myšlenkového světa – nedošlo.⁷⁰ Snad se mé vlastní práci podaří, aby se nerozlišujícím směřování – k němuž ovšem jakékoliv srovnávání svádí – co nejdůsledněji vyhýbala.

Nutnost rozlišovat oba autory ostatně zdůrazňuje i v roce 2007 vydaná Riesova kniha *Nietzsche / Kafka – Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*.⁷¹ Sám Ries upozorňuje například na Kafkovo nenietzschovské rozlišování duchovního a smyslového světa,⁷² na nepřevoditelnost Kafkova básnického vyjádření na jakýkoliv „metafyzický“ výklad,⁷³ nebo na napětí mezi Nietzscheho radikálním ateismem a Kafkovými sklony k „mystice“ negativní transcendence.⁷⁴

V mnoha ohledech nicméně nová Riesova kniha odpovídá jeho starší studii. Kafka i Nietzsche zaznamenávají rozpad jednoty – já a základu světa, totožnosti subjektu.⁷⁵ Znovu zaznívají motivy subverzivního potenciálu Kafkova i Nietzscheho díla⁷⁶ nebo nedosažitelnosti pravdy a s ní souvisejících metafor labyrintu či temnoty.⁷⁷

Pokud jde o interpretaci obsahu Nietzscheho i Kafkova díla, rozhodující roli hrají motivy smrti a smrtelnosti – stavba Kafkova *Doupěte* i (a tedy) lidského subjektu je propustná, ohrožují ji nelidské síly, ohrožuje ji blížící se smrt;⁷⁸ román *Proces* vyjadřuje úzkost, jež vyplývá z neměnného zákona smrtelnosti, skrytého v lidském těle a projevujícího se mimo jiné v prolínání organického a neorganického;⁷⁹ i Nietzscheho dionýské spojuje Eróta s Thanatem.⁸⁰

V průběhu celé knihy je také kladen důraz na estetické souvislosti – jak ve smyslu opakovaného srovnávání tvorby obou autorů s jinými uměleckými díly (od antické mytologie po novodobou literaturu), tak ve smyslu reflexe vztahů umění, mýtu, filosofie a vědy⁸¹ či koncentrace na vnímání, zejména s ohledem na specificky moderní zkušenost člověka.⁸²

Tvrzení o Kafkově ne sice plně přijatém, avšak zakoušeném ateismu i pojetí Kafky jako autora konce hájí (rovněž s výslovným odkazem na Nietzscheho) již studie Günthera Anderse *Kafka Pro und*

⁷⁰ Charakteristická jsou (často dlouhá) souvětí, v nichž vedlejší věty spojují (mnohdy bez argumentace) motiv z díla jednoho autora s motivem díla autora druhého. „Die Epiphanie dieses Gottes ‚jenseits von Gut und Böse‘ – dem Schloßbeamten Klammer weit näher als dem Grafen – wurde vom Nietzsche mit dem Namen eines sehr alten, längst vergessenen Gottes beschworen: Dionysos.“ RIES, Wiebrecht, op. cit., str. 81.

⁷¹ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*. München: Verlag Karl Alber, 2007, str. 9 a 57.

⁷² RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 60.

⁷³ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 65.

⁷⁴ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 66-67.

⁷⁵ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 16-17, 21-26, 30-33, 100-105 a 171-173.

⁷⁶ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 13.

⁷⁷ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 13-18, 53-58 a 169-170.

⁷⁸ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 84.

⁷⁹ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 163-168.

⁸⁰ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 106-111.

⁸¹ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 114-135.

⁸² RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 9.

Contra.⁸³ Jak naznačuje název této knihy, vydané poprvé v roce 1951, jedná se o práci posuzující, zvažující pro a proti, a to nejen Kafkova díla, nýbrž i – v poválečné době velmi zřetelného – zájmu o ně.

Franz Kafka se, zcela obecně řečeno, Andersovi jeví jako autor podléhající také tomu negativnímu, co sám na moderním světě odhalil: Přesvědčuje o prázdnotě prázdného ty, kdo prázdno považují za plné, sám však podléhá klamnému dojmu jeho plnosti;⁸⁴ a témuž dojmu podléhají i Kafkovi čtenáři, zejména ti, kteří v jeho díle spatřují správnou odpověď na situaci, v níž žijeme – situaci odcizení člověka a odlidštění světa, situaci převahy mocenských struktur vůči jedinci, často redukovanému na pouhou funkci ve společenském stroji.

Této interpretaci odpovídá i Andersův výklad Kafkova postoje k Bohu, náboženství a jeho nietzschovské kritice. Na jednu stranu má platit Andersovo (v pozdější sekundární literatuře opakované) tvrzení: „Ze situace *„Bůh je mrtev“ vychází vše, co Kafka píše.*“⁸⁵ Na stranu druhou však má Kafka – stejně jako Nietzsche a nejen on, tvrdí Anders ve shodě s Riesem – náležet k tradici „*stydlího se ateismu*“,⁸⁶ který lidskou situaci chápe stále ještě religiózně;⁸⁷ pohlíží na ni brýlemi vytvořenými ze střepů dávno rozbitého náboženského, metafyzického a moralistického myšlení – svět boží smrti, který ve všem, co činí, rezignoval na smysl, se mu i proto jeví jako podivný, rozporný, absurdní.⁸⁸

Kafka tak, tvrdí Anders, na jednu stranu působí jako radikální, postnáboženský autor: Jestliže je pro dobu, v níž Kafka i Nietzsche působili, charakteristické úsilí o zachování příkazu i tehdy, když se nevěří na příkazujícího, právě tito autoři jsou (s výjimkou ruských nihilistů) jediní, kteří zřetelně nahlížejí nedůslednost takového postoje; Franz Kafka jasně odhaluje paradoxní povahu situace, v níž lidé přenášejí jako posli nesmyslné zprávy ve světě bez králů – a činí tak jen kvůli své „služební přísaze“. ⁸⁹ Na stranu druhou se však vyznění Kafkova díla od Nietzscheho liší: Kafka neodhaluje paradox proto, aby zrušil závaznost přísahy, spíše nás i sebe nechává v paradoxu uváznout.⁹⁰ Kafkova víra nevěří na obsah víry, věří však přesto, že je víra pravý postoj.⁹¹ Jeho próza je

⁸³ Kafka je tak podle Anderse autorem předvěčerejška: „*Sein Werk ist nicht von heute, sondern von vorgestern.*“ ANDERS, Günther. *Kafka. Pro und Contra*. München: Verlag C. H. Beck, 1967 (3. Auflage), str. 101.

⁸⁴ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 99.

⁸⁵ „*Von der Situation „Gott ist tot“ geht nun alles, was Kafka schreibt, aus.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 84.

⁸⁶ „*verschämter Atheismus*“, Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 71 n.

⁸⁷ Nikoliv však z perspektivy judaismu. Kafka – tvrdí Anders – není židovský teolog, ale christianizující teolog židovské společenské situace. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 93-95.

⁸⁸ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 99.

⁸⁹ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 82 – 85. Kafkův aforismus, na nějž Anders odkazuje, zní: „*Es wurde ihnen die Wahl gestellt Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen, da es keine Könige gibt, einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Diensteides.*“ „*Bylo jim dáno na vybranou stát se králi, nebo královskými kurýry. Všichni chtěli, jako děti, být kurýry. Proto jsou jen samí kurýři, ženou se světem, a protože není žádných králů, vyklíkují jeden na druhého hlášení, která již ztratila smysl. Rádi by skoncovali se svým bídným životem, ale neodvážejí se toho s ohledem na služební přísahu.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 56. *Česky Povídky II.*, str. 314.

⁹⁰ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 85.

⁹¹ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 97.

prostoupena zkušeností závaznosti neznámého rituálu (tedy zkušeností ritualismu),⁹² k jejím základním motivům patří vina, spása, milost či transcendence.⁹³

Právě kačkovské zobrazení transcendence však – na rozdíl od Riese a v souladu se skutečností – Anders chápe jako nikdy ne výhradně náboženské. Perspektiva vypravěče bývá u Kafky perspektivou osoby vydělené, pohlížející na lidské společenství zvnějšku, z postavení cizince, osoby, jež na svět vždy teprve přichází, a již se proto svět mění v transcendentní předmět, který vzbuzuje touhu po přijetí i úzkostné obavy z odmítnutí.⁹⁴ Oním světem se – jinými slovy řečeno – u Kafky jeví být tento svět.⁹⁵ A jelikož je tento svět světem mocenských struktur, otázka transcendence je – potud, pokud je otázkou vztahu k přesažnému světu (to je důležité doplnění, neboť u Kafky je přesah přesahem jako takovým; otázka transcendence je proto otázkou vztahu ke všemu přesažnému, tedy nejen ke světu, ale i k Bohu) – u Kafky otázkou vztahu právě k těmto mocenským strukturám: „*Takzvaná transcendence zde existuje mezi K. a světem, který je jako totálně, dokonce totalitárně institucionalizovaný svět moci nedosažitelný.*“⁹⁶

Jestliže pak Ries chápe Kafkův postoj k moci a mocenské organizaci jako postoj v nejvyšší možné míře odmítavý, Anders věnuje pozornost především místům, která svědčí o opaku. Zeměměřič K. – tvrdí Anders – sice nepoznává zlo (nemravné nároky vládnoucích) jako dobro, avšak uznává je.⁹⁷ A takový postoj řadí Anders k zásadním nedostatkům celého Kafkova díla i myšlení: „*Co je, je mu (i když ne ‚rozumné‘, tak přece) oprávněné: Moc je mu právem. A zbavený práv vinným.*“⁹⁸ V Kafkově próze se zdá, jakoby se sám trest stával důkazem viny,⁹⁹ nebo jako by bylo přesné dodržování příkazu důležitější než jeho obsah či morálního hodnota příkazujícího.¹⁰⁰ A nalezneme v ní i místa, která bez dalšího výkladu působí jako prefašistická výzva k obětování rozumu.¹⁰¹

⁹² Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 75 n.

⁹³ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 71.

⁹⁴ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 43. Také Kafkův mimořádně střízlivý jazyk odráží vzdálenost od světa jako takového – je jazykem pokorného, „*kteřý mluví úředně, neboť smí hovořit nanejvýš úředně.*“ („*der offiziell spricht, da er höchstens offiziell sprechen darf.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 67) Zároveň je však jazykem oficiálního vyřízení jeho žádostí. Oba hlasy hovoří Kafkovou úřední němčinou; a konvergují k ní se stejnou samozřejmostí, s níž se ve stejném idiomu sbíhá mocné slovo Boha a bezmocné jeho stvoření. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 67.

⁹⁵ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 20 n.

⁹⁶ „*die sogenannte Transzendenz – besteht hier zwischen K. und der Welt, die als total, ja totalitär institutionalisierte Machtwelt unerreichbar ist.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 21.

⁹⁷ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 28 a str. 89 n.

⁹⁸ „*Was ist, ist ihm (wenn auch nicht ‚vernünftig‘, so doch) berechtigt: Macht ist ihm Recht. Und der Entrechtete schuldig.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 100. Kafka sám měl sklon (vší kritice navzdory) přijímat své utrpení (například a především panující moc otce) jako vinu. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 37.

⁹⁹ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 38.

¹⁰⁰ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 78.

¹⁰¹ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 34. Příkladem může být podle Anderse zásada uváděná ve fragmentu *Při stavbě čínské zdi*: „*Damals war es geheimer Grundsatz Vieler, und sogar der Besten, suche mit allen deinen Kräften die Anordnungen der Führerschaft zu verstehen, aber nur bis gewissen Grenze, dann höre mit dem Nachdenken auf. Ein sehr vernünftiger Grundsatz.*“ K této pasáži je ovšem možné dodat následující: Nejde o zásadu vypravěče – a drží-li se nakonec přesto jejího smyslu a ustává se svými úvahami, činí to z důvodů, které nelze chápat jako prosté přitakání etice poslušnosti. Negativní emoční obsazení výrazu ‚Führer‘ (-schaft) nebo s ním spjaté historické konotace by nám pak neměli zakrýt skutečnost, že ve světě existují i jiná vedení než to nacistické (například ta vedení, která se stavěla proti nacismu); a že i podřízení se jim může zpochybnit kritický rozum. Naprostý skepticismus ostatně nepovažuje za správný postoj ani Anders.

Poselstvím kafkaovské módy je proto poslušnost pro poslušnost (neboť nadvládě se u Kafky leckdy přitakává i všem důvodům navzdory) a sebeponížení či skryté přitakání strašnému stavu, v němž je (jak se to skutečně stalo za fašismu) člověk považován za nehodného vědět, avšak povinovaného jednat.¹⁰²

Kafka je ovšem – a Anders si to uvědomuje – autorem i v tomto ohledu ambivalentním: Spočívá-li kladná hodnota jeho díla v tom, že je pravdivým popisem moderní společnosti (nebo dokonce prorocstvím jejího vývoje), jeho možná negativita spočívá v tom, že se zároveň jeví jako jejich apologie (jednou z příčin Kafkaovy mnohoznačnosti je to, že u něj nelze jasně rozlišit ‚sein‘ a ‚sollen‘).¹⁰³

Z psychologického hlediska, jež je podle Anderse vždy také hlediskem politickým, může být příčinou to, že Kafka trpěl nešťastným a nedostatečným promyšlením problému svobody: Znal jen svobodu, jež je svobodou odvrženého; a snil jen o svobodě jedince, který bude přijat (aniž by promyslel, co vlastně znamená svoboda a nesvoboda ‚uvnitř zámku‘).¹⁰⁴ I jediná skutečná svoboda, která byla Kafkovi vlastní – totiž svoboda původu jeho prózy –, vychází z nesvobody a v nesvobodě setrvává: „Právě z toho důvodu, že svět platí za absolutně přemocný a vylučuje každou účinnou svobodu, vyskakuje řeč do tisíce promyšlených možností, vět podmiňovacích a vět uvedených spojkou ‚když‘, aby si tak, nerušena skutečností, ‚hrála‘.“¹⁰⁵ Také to, co se jeví jako krásné uvnitř Kafkaova díla, vyjadřuje – právě v této kráse – nesvobodu pohlížejícího: Jde o krásu dosud nepůsobící (avšak neustále hrozící) moci. A podle Anderse lze říci: „Upřesníme-li tento pojem krásy sociologicky, můžeme jej nazvat jen pojmem krásy nesvobodného, přesněji: pojmem právě-ještě-tolerovaného, který, dokud smí žít, ještě obdivuje.“¹⁰⁶ Právě proto Kafka nemá být autorem, jakého bychom (v čase plynových komor) potřebovali: „Dnes je třeba činit důležitější věci než žasnout nad převahou, představenou jako cosi ‚krásného‘.“¹⁰⁷

Temné tendence, o nichž Anders hovoří, jsou také podle mého soudu přítomné v Kafkaově i díle i jeho recepci. Paradoxně o tom svědčí i čtení, které právě místa, jež by o nich mohla svědčit, neutralizuje.

Vězí-li však člověk Kafkaova světa a Kafka sám v paradoxech, vězí v nich i Andersův výklad (a to podle všeho bez plného náhledu této skutečnosti, jež je – jak ostatně píše i Anders – pro dílo

¹⁰² Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 28 a str. 78.

¹⁰³ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 87 Tak je i omezení člověka na výkon funkce zároveň předmětem implicitní, leč zřetelné kritiky („Ich bin zum Prügler angestellt, also prügte ich“ jako předzvěst odpovědi úředníků nacistických vyhlazovacích táborů, srov. str. 46), a zároveň předmětem touhy, neboť hlediskem Kafkaových hrdinů bývá hledisko toho, kdo vůbec žádnou funkci nemá, a jednoznačnost funkčního zařazení se mu proto jeví jako splněné přání. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 46-47.

¹⁰⁴ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 33.

¹⁰⁵ „Gerade da die Welt als das absolut Übermächtige gilt und jede effektive Freiheit ausschließt, springt die Sprache in die tausend gedachten Möglichkeiten, Konjunktive und Wennsätze, um so, unbeschwert von der Wirklichkeit, zu ‚spielen‘.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 68.

¹⁰⁶ „Präzisiert man diesen Schönheitsbegriff soziologisch, so kann man ihn nur den Schönheitsbegriff des Unfreien nennen, genauer: den des Gerade-noch-Tolerierten, der, so lange er leben darf, noch bewundert.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 59.

¹⁰⁷ „Es gibt Wichtigeres zu tun heute, als die, als ‚schön‘ dargestellte, Übermacht anzustaunen.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 59.

samotného Kafky charakteristický). Konkrétně jde (zejména) o paradox potřeby a zpochybnitelnosti platného poselství, paradox poslušnosti a skepse.

Kafka je autorem skepse. A Anders si to uvědomuje. Kafkův skepticismus či agnosticismus (od nichž správně odvozuje mnohoznačnost jeho díla), pak popisuje jako nerozhodnost.¹⁰⁸ Již toto psychologické označení však prozrazuje, že na Kafku pohlíží ze stanoviska jemu cizího, totiž dogmatického. Je-li pochybnost označena negativně jako „nerozhodnost“, předpokládá se, že existuje a je rozpoznatelné správné rozhodnutí, nebo se – přinejmenším – předpokládá, že je správnější jakékoliv jiné rozhodnutí než rozhodnutí pro nerozhodnost. Tento předpoklad však zůstává u Anderse ve svém nároku nezdůvodněný. Zdánlivě jej mohou zdůvodňovat snad jen časté odkazy na zkušenost nacismu – tedy zla, které je (právem) v poválečné Evropě chápáno jako zlo evidentní, a tedy takové, proti němuž se je třeba rozhodnout zcela jednoznačně. Z hlediska obecné filosofie lidského rozhodování a jednání – kterou obrazně vyjadřuje i Kafkovo dílo – však axiomatický předpoklad evidentní povahy zla není oprávněný, neboť zlo evidentní nebývá, čehož si byl Kafka dobře vědom (zprvu ostatně nemuselo být evidentní ani zlo nacismu; jasnost zpětného soudu působí spíše matoucím dojmem a není v tomto ohledu dobrou průpravou k tomu, abychom byli s to co nejlépe rozeznávat zla, kterým čelíme či budeme čelit dnes a v budoucnosti).

Kafkovo dílo je opravdu, jak správně poznamenává Anders, prostoupeno racionalitou, v níž se sice důsledky odvozuji ze smrtící rozhodností, avšak to, „*zda spočívají na platném předpokladu, zůstává jemu samému [tj. Kafkovi] stále nejisté.*“¹⁰⁹ Zůstat u tohoto popisu (a chápat jej jako odsudek) ale znamená přecházet celou potíž, kterou se právě Kafkovo dílo neustále zabývá – potíž, že platné předpoklady jsou obecně velmi obtížně rozpoznatelné a má-li se pro nějaké člověk přece jen rozhodnout, pak je toto rozhodnutí tím obětováním bytostně pochybujícího rozumu, které ovšem Anders Kafkovi také vyčítá.

Právě v tom spočívá paradoxní povaha jeho výkladu: Kafka je vinen, neboť nepřestává pochybovat;¹¹⁰ a zároveň je vinen proto, že vyzývá (často spíše nepřímě) k zastavení rozumu a poslušnosti vůči určitému poselství. Co je tedy vlastně záporné? Absence platného poselství (agnosticismus)? Nebo přijímání poselství, které platné není či být nemusí, neboť není dostatečně zdůvodněno a rozum, který by to mohl prokázat, se musí násilně zastavit ve svém pohybu (filosofie poslušnosti)? Ve skutečném světě ovšem může být záporné obojí; a vyhýbat se jednomu nebezpečí zároveň znamená podléhat nebezpečí druhému. Právě toho si byl Franz Kafka až s bolestnou silou vědom.

Anders však, i když Kafkovu dílu zároveň klade za vinu, že podporuje poslušnost, obecně vzato hovoří ze stanoviska, které je jednoznačně dogmatické. Dogmatická je ostatně již v úvodu citovaná věta, která Kafku spojuje s Nietzsche: „*Ze situace ‚Bůh je mrtev‘ vychází vše, co Kafka píše.*“ Ve

¹⁰⁸ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 38 a 48.

¹⁰⁹ „*ob sie auf einer gültigen Voraussetzung beruhen, bleibt ihm selbst stets ungewiß.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 50.

¹¹⁰ V závěrečném Andersově účtování s Kafkou, které je uvedeno větou „*jeho vina se ale zrcadlí na mnoha fazetách*“ („*Seine Schuld aber spiegelt sich in vielen Facetten*“, ANDERS, Günther. Op. cit., str. 100) se říká: „*Er ist Skeptiker; aber skeptisch seiner eigenen Skepsis gegenüber.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 100. To ale skutečná skepse činit musí.

skutečnosti totiž složitý soubor jevů, na který odkazuje Nietzscheho metafora boží smrti, nepředstavuje ani u Nietzscheho jednoznačnou (a tedy jedinou) situaci (stejně jako „křesťanství“ není jméno označující jedinou substanci; a stejně jako – již z tohoto důvodu – jedinou substanci neoznačuje výraz „Bůh“, je-li alespoň toto slovo chápáno religionisticky).¹¹¹ Anders ale hovoří ve prospěch dogmatického myšlení ještě jasněji: Skutečnost, že je u Kafky nezodpověditelná otázka, kde přestává oznamovací způsob (tedy Kafka cosi tvrdí) a kde začíná způsob podmiňovací (tedy Kafka „jen“ zvažuje důsledky určitých možností), jej činí „*množství jeho náhledů navzdory, filosoficky a morálně nepoužitelným autorem.*“¹¹² V seznamu Kafkových nedostatků, který zmiňují již výše v poznámce pod čarou, se pak mimo jiné praví: „*Je filosof; ale jako agnostik.*“¹¹³ Tedy: správný filosof není agnostik. Je to někdo, u něž je jasně odlišitelný oznamovací způsob a způsob podmiňovací. Někdo, kdo předává určité poselství. To ovšem Kafka nečinil – a zůstal jen umělcem. „*Nikoliv náhodou zvolil Kafka, který přece nepochybně primárně nebyl pisatelem románů v obvyklém smyslu, pro znázornění skutečnosti a svých filosofických myšlenek formu fikce – a právě tam, kde nám vypráví bajku, jako skutečné velkolepé ‚Před zákonem‘, nás zanechává s množstvím zároveň nabízených výkladů, ale s žádnou zprávou, která platí.*“¹¹⁴ Touto větou končí druhá část Andersovy studie. A nezbývá jen poznamenat, jak paradoxní je, že Anders – který Kafkovi vytýká, že hlásá poslušnost – zde nejen předpokládá, že je prostě možné přímo znázornit skutečnost, ale vznáší i implicitní požadavek, aby autor (filosof, kterým Kafka také podle Anderse byl a kterým by byl přímo, kdyby jen nebyl nerozhodný, tedy bezmocný, tedy přijímající svou bezmoc) poskytoval čtenářům „zprávy, které platí.“ Jakoby se zde zapomínalo, že člověk, jemuž je skepse skutečně vlastní (jako byla Kafkovi), nemůže z pochybnosti vystoupit jinak než v podstatě násilným přerušением myšlení. A může-li se zdát, že je řešením neřídit se žádnou autoritou (kterou by vůbec bylo možné zpochybňovat), pak se opět zapomíná na určité aporie, aporie samostatnosti – například na to, že i (zdánlivě) samostatný jedinec individualismu cosi uznává jako autoritu, totiž přinejmenším sám sebe; a již to přináší možnost zpochybnění oprávněnosti jeho kroku.¹¹⁵ Aporie potřeby a zpochybnitelnosti poselství ostatně nadále zůstanou předmětem mých úvah.

¹¹¹ Říci, že vše u Kafky vychází ze situace „Bůh je mrtev“, není nepravdivé. Je to však nesmírné zjednodušení. Walter Benjamin poznamenal na adresu tvrzení Maxe Broda o tom, že Franz Kafka patří do stejné řady myslitelů jako Martin Buber: Znamená to hledat motýla v síťce, nad níž létá. Srov. BENJAMIN, Walter. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen*. Hrsg. Von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, str. 50. O Andersově formulaci platí to samé. K tomu je však třeba dodat, že nad sítkou, v níž je lapena věta „Bůh je mrtev“, létá i sám Friedrich Nietzsche. Neboť také pro Nietzscheho je výrok „Bůh je mrtev“ vždy spíše východiskem než závěrem, na němž by se dalo stavět (jako na axiomatickém základu) při budování dalších teorií.

¹¹² „*trotz der Fülle seiner Einsichten, zu einem philosophisch und moralisch unverwendbaren Autor.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 50.

¹¹³ „*Er ist Philosoph; aber als Agnostiker.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 100.

¹¹⁴ „*Nicht zufällig wählte er, der ja primär zweifellos kein Romanschriftsteller in üblichen Sinne war, für die Darstellung der Wirklichkeit und seiner philosophischen Gedanken die Fiktions-Form – und selbst dort, wo er uns eine Fabel vorerzählt, wie die wahrhaft großartige ‚Vor dem Gesetz‘, lässt er uns zurück mit einer Anzahl von gleichzeitig angebotenen Deutungen, aber mit keiner Meldung, die gilt.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 51.

¹¹⁵ Nemluvě o tom, že i individualisté zpravidla přijímají svou filosofii na základě působení jiného individualisty (a tedy na základě přijetí jeho poselství jako poselství obdařeného autoritou).

Günther Anders se v závěru své knihy ptá, zda by – kvůli rizikům, o nichž hovoří i předchozí odstavce – nebylo lepší, aby bylo Kafkovo dílo přece jen spáleno. Odpovídá však záporně: Toto dílo může být i své nebezpečnosti prospěšné, mělo by mu být ale rozuměno co nejzřetelněji; aby nás předtím, co se i v něm (avšak nejen v něm) skrývá záporného, varovalo; a činilo to spíše, než aby k tomuto zápornému svádělo.¹¹⁶

Že potřebujeme Kafku reflektované čtenářské zkušenosti, která brání před postoji, jež Kafka sám zobrazuje, považuji i já za pravdivé. Dodal bych ale, že bychom se přitom neměli vyhýbat ani paradoxům, kterým zdánlivě uniká Andersova kniha. Ostatně: Ačkoliv potřebujeme i nekafkovské odhodlání k činnosti, o jaké se zasazoval Anders, potřebujeme i pochybnost, která varuje před každým přijetím určitého poselství jako prostě platného (a zároveň před svým vlastním varováním).

Opakovaně upozorňuje na souvislosti Nietzscheho filosofie a Kafkovy literární tvorby Walter H. Sokel – činí to jak v knize *Franz Kafka – Tragik und Ironie*, tak v pozdějších esejích, vydaných souborně pod názvem *The Myth of Power and the Self: Essays on Franz Kafka*.

Oba autory spojuje, tvrdí Sokel, zájem o stejná témata, velice obecná i poměrně konkrétní: moc a úsilí o ni;¹¹⁷ odříkání (v nejrůznějších podobách); zkušenost hudby a umění vůbec; napětí mezi jedincem a celkem pospolitosti či života jako takového.¹¹⁸

Kafkovy povídky *Umělec v hladovění* a *Výzkumy jednoho psa* pak podle Sokela odrážejí výslovně nietzschovské uchopení motivu moci – jako u Nietzscheho, také u Kafky askeze znamená obrácení vůle proti sobě samému; jako u Nietzscheho, také u Kafky je podrobena ironizující kritice.¹¹⁹ Obdobný smysl má mít podle eseje *Narrative Perspective to Narrative Action and Meaning* také povídka *Šakali a Arabové*.¹²⁰

Nietzschovsky inspirovaným pojmovým a hodnotovým rámcem je orientován celek Sokelovy interpretace. Moc dionýské hudby se staví proti bezmoci askeze. V souvislosti s *Výzkumy jednoho psa* píše Sokel: „*Teprve prostřednictvím lovce, vitálního, životem překypujícího masožravce a vraha, se projevuje melodie absolutna. Hudba jako zdvojení potravy právě není asketický duch, nýbrž hrozivý život. Jako u Nietzscheho je idejí životní vůle, zcela protikladná askezi, půstu psa. Hudba je*

¹¹⁶ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 101.

¹¹⁷ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976, str. 30.

¹¹⁸ Srov. SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 577-594.

¹¹⁹ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 235-237.

¹²⁰ „The jackals and Arabs illustrate the contrast between ‚ascetic ideals‘ and noble life as diagnosed by Nietzsche in *The Genealogy of Morals*. Two types of being are compared: the ascetic, ritualistic, fanatic, and priest on the one hand, who flees from the filth of the earthly into the ‚purer air‘ (‚reinere Luft‘) of ‚the desert‘ (‚der Wüste‘) (E, 148) and dreams of a world without violence, but all the while is filled with resentment and hate and wants to destroy the world as it exists; and on the other hand the worldlings, the vigorous conquerors and killers who freely enjoy the power and feel comfortable in the ‚filth‘ of the world, do not even consider it filth because they are at home in nature. ... Evil, the monstrous product of impotent hate, exists only for the ascetics, the jackals. ‚The hell‘ they see in the Arabs is their point of view, their fabrication. For the dominant Arabs, who, thanks to their strength, feel secure and free from jealousy, there is no evil. ... And while the powerless are consumed by hate, the powerful can allow themselves to be interested in and tolerant of those who hate them. Thus Kafka’s parable depicts certain basic ideas of Nietzsche’s *Genealogy of Morals*.“ SOKEL, Walter Herbert. *The Myth of Power and the Self: Essays on Franz Kafka*. Detroit: Wayne State University Press, 2002, str. 135.

*jiné, Já protikladné; je to vytoužená a obávaná, všemocná síla a moc, stavící se proti zcela bezmocné impotenci a sebeoslabení hladovějícího, ve vlastní krvi a výkalech se válícího Já.*¹²¹

Základní klad Sokelova výkladu tvoří všímavost vůči nietzschovskému u Kafky – odhalena je dionýská rovina povídky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*; pozoruhodná je například i práce s apollinským a dionýským jako obecnými estetickými principy při komentování *Ortelu* (apollinská řeka v úvodu proti dionýské řece v závěru povídky).¹²²

Jeho hlavní zápor představuje skutečnost, že je nietzschovské („*Polarita dionýského ducha hudby a asketické formy existence*“)¹²³ pojímáno jako pravda Kafkova díla. Odmítnutí askeze (do jednoznačné podoby metafyzického konstruktů dovádějící Kafkovy sebezpochybňující a sebeobviňující úvahy) vede až k vyjádřením, jež v síle svého odsudku znamenají popření práva slabého na existenci: „*Pouze lovec, nikoliv asketa, se sjednocuje s duchem hudby. Neboť pouze dobře živý lovec má, se svými silnými plícemi, účinnými vnitřnostmi a solidními hlasivkami, sílu a schopnost vytvářet hudbu. Co ale může hudba odhalit asketovi, je pouze jedno: jeho hanebnost – hanebnost organismu, který v sobě neguje život. Pro takový organismus není místo ani tam, kde se loví, ani tam, kde se zpívá. Hladovějící je lovci v cestě, a proto jej zpěvák odhání. Hudba je tedy poslední a nejmocnější zbraní lovce a vládce proti hromádce neštěstí, proti asketovi. Hudba není cestou k neznámé potravě ducha, nýbrž je metlou a vichřicí, kterou je to, co sebe samo zatracuje mezi odpad, odmeteno, čímž je učiněno místo přirozenému životu.*“¹²⁴

Některé složky Sokelova výkladu Kafkova díla budu podrobněji komentovat v následujících kapitolách své práce.

Uvažování o Kafkovi v blízkosti Nietzscheho a o Nietzschem v blízkosti Kafky však představuje pouze jednu z řady výkladových možností. Kafkovo dílo je téměř všeobsáhlé, vyjadřuje lidskou existenci v celé její mnohoznačné naléhavosti (Adorno a Horkheimer tvrdí: „*Ke smyslu uměleckého díla ... náleží, ... že je ... zjevením celku ve zvláštním. V uměleckém díle vždy ještě jednou nastává zdvojení, jímž se věc jevila jako něco duchovního, jako projev mana. To vytváří jeho auru. Jako výraz totality si*

¹²¹ „*Erst durch den Jäger, den vitalen, lebensprühenden Fleischfresser und Mörder, macht sie die Melodie des Absoluten kund. Die Musik als Zwillingsaspekt der Nahrung ist eben nicht asketischer Geist, sondern grausamstes Leben. Wie bei Nietzsche ist sie die Idee des Lebenswillens und dem Asketischem, dem Fasten des Hundes, diametral entgegengesetzt. Musik ist das andere, das dem Ich Entgegengesetzte, ersehnt und gefürchtet, allerkraftigste Potenz und Gewalt gegenüber der allerkraftlosesten Impotenz und Selbstschwächung des verhungernenden, sich in seinem eigenen Blut und Unrat wälzenden Ichs.*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 579.

¹²² Srov. SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 78.

¹²³ „*Die Polarität des dionysischen Geistes der Musik und der asketischen Existenzform*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 582.

¹²⁴ „*Nur der Jäger, nicht der Asket, vereinigt sich mit dem Geist der Musik. Denn nur der gutgenährte Jäger hat Kraft und Fähigkeit, mit seinen starken Lungen, kräftigen Eingeweiden und soliden Stimmbändern Musik zu erzeugen. Was aber die Musik dem Asketen enthüllen kann, ist bloß eines: seine Schmachlichkeit – dies Schmachlichkeit eines Organismus, der das Leben in sich negiert. Für so einem Organismus gibt es keinen Platz, weder wo gejagt, noch wo gesungen wird. Der Hungernde ist dem Jäger im Wege, und deshalb verjagt ihn der Sänger. Musik ist also die letzte und mächtigste Waffe des Jägers und Herrschers gegen das Häufchen Elend, des Asketen. Nicht der Weg zu einer unbekannten Nahrung des Geistes ist die Musik, sondern der Kehrbesen und der Sturmwind, womit das, was sich selbst zum Unrat verdammt, weggefeht und damit dem natürlichen Leben Platz gemacht wird.*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 580.

umění nárokuje hodnotu absolutna.“)¹²⁵ A totéž platí i v opačném směru, neboť také Nietzscheho dílo je téměř všeobšíhlé a souvislost s Kafkou je v žádném případě nevyčerpává. Psát o Kafkovi v souvislosti s Nietzschem je navíc nebezpečné. Jestliže se próza s neurčítým, avšak citelným náboženským rozměrem dostává do blízkosti filosofie, jejíž náboženský rozměr je ještě zřetelnější, může docházet ke vzájemnému zesilujícímu ovlivňování, v němž náboženské motivy vystoupí do popředí. A třebaže tento jev není jednoznačně záporný, pojí se s ním charakteristická svůdnost, jež láká na vždy nejistou a zrádně proměnlivou půdu.

Žijeme život, kterému chybí poselství. A právě proto žijeme život, v němž jsme náchylní poselství slyšet. Mnozí poslové mohou v našich očích vyhlížet andělsky, jako Barnabáš v očích K. Mnozí poslové mohou v našich myslích, jako Barnabáš v mysli K., lézat.¹²⁶ Za všemi obrazy nadlidského si můžeme představovat blesk, který s jasnou andělskou rychlostí a silou rozbije vše, co považujeme za negativní. A naše vnímání či představivost nás takto mohou svádět i tehdy, když zároveň chápeme, že v obdobných představách vždy působí cosi šíleného, sklon k tvorbě halucinací a bludů, jež zároveň do určité míry náležejí ke každodennímu snění takzvaného bdělého života. Na poselství, o nichž bude řeč v následujících kapitolách, je proto třeba pohlížet s jistou nedůvěrou. Platí však také, že zkušenost jejich (ne) sdělení, jež působí zároveň svůdně i podezřele, může být cenná – právě proto, že náleží i k naší době; právě proto, že je cosi šíleného přítomného v našem každodenním životě. Snad bychom měli být opravdu očkovaní šílenstvím, a to v doslovném smyslu – ve smyslu vědomého vystavení imunity našich duší právě takovému šílenství, kterému se v otevřeném prostoru světa lze jen stěží vyhnout.

Kafkova próza i Nietzscheho filosofie často vyvolávají dojem, že sdělují poselství, že jsou jejich autoři anděly nového evangelia. Jedním z poselství Nietzscheho a Kafky je však také poselství, abychom se měli na pozor před každým poselstvím. Řečeno slovy Friedricha Nietzscheho: „*Sami nakonec dobře víte, že vůbec nesmí záležet na tom, abyste měli pravdu právě vy, a také že dosud žádný filosof pravdu neměl a že v každém malém otazníku, který kladete za své životní moudrosti a oblíbené nauky (a občas za sebe samy), by mohla tkvět cennější pravdivost než ve všech slavnostních gestech a triumfování před žalobci a soudními dvory!*“¹²⁷ Užité výrazy i pokorná pochybnost o možnosti zachytit pravdu, jimiž se Nietzscheho výrok vyznačuje, jsou ostatně velice blízké Franzi Kafkovi.

Uvažování o Kafkovi v souvislosti s Nietzschem představuje jen jednu z mnoha výkladových možností. Jde však o možnost velmi cennou, možnost, jejíž hodnota se nevyčerpává významem pro kafkovské či nietzschovské bádání. Jsem přesvědčen, že Kafkovo dílo představuje významnou příležitost pro filosofii jako takovou. A snad se to alespoň částečně podaří doložit i mému textu.

¹²⁵ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. Op. cit., str. 31.

¹²⁶ Srov. *Der Schloß. Roman: in der Fassung der Handschrift*. Německy str. 32 a 38, česky str. 29 a str. 34.

¹²⁷ „Zuletzt wisst ihr gut genug, dass nichts daran liegen darf, ob gerade ihr Recht behaltet, ebenfalls dass bisher noch kein Philosoph Recht behalten hat, und dass eine preiswürdigere Wahrhaftigkeit in jedem kleinen Fragezeichen liegen dürfte, welches ihr hinter eure Leibworte und Lieblingslehren (und gelegentlich hinter euch selbst) setzt, als in allen feierlichen Gebärden und Trümpfen vor Anklägern und Gerichtshöfen!“ JGB § 25, kgw=’VI-2.38’ ksa=’5.42’, česky str. 31.

Snad se mému textu podaří alespoň částečně doložit, že Kafka může být filosofii tím, čím jsou přírodním vědám experimenty – že jeho dílo umožňuje ověřovat obecná filosofická tvrzení v jednotlivých (co do své platnosti však zároveň všeobecně lidských) příbězích. A otevírá tak cestu nejenom k jejich vyvracení, ale snad i k tvorbě takové filosofie, jež by v důsledné zkoušce kafovského rozumu a kafovské představivosti odolala. Kafka filosofii doplňuje čímsi, co chybí západnímu myšlení jako takovému – teoretickými konstrukcemi neodelhávanou pozorností vůči skutečnému životu.¹²⁸ Není ostatně nepodstatné, že tato pozornost filosofii chyběla i podle Friedricha Nietzscheho. Když Nietzsche v *Nečasové úvaze Schopenhauer jako vychovatel* kritizoval způsob, kterým byla v jeho době filosofie pěstována, tvrdil mimo jiné: „Jediná kritika nějaké filosofie, jež je možná a jež také něco dokazuje, totiž zkusit, zda podle ní lze žít, se na univerzitách nikdy nepřednášela: vždy se jen slova kritizovala slovy.“¹²⁹ A toto tvrzení je příliš pravdivé i dnes.

Kafka může být filosofii tím, čím jsou přírodním vědám experimenty, neboť sám provádí experimenty. Snad by bylo možné hovořit o experimentech myšlenkových. Ale kdybychom použili tento výraz (a „myšlením“ rozuměli myšlení pojmové), dopustili bychom se rozhodující a pro západní filosofii charakteristické chyby – přecenění rozumu předpokladem jeho soběstačnosti. Jde totiž zároveň o experimenty představivosti.¹³⁰ Jedná se však o představivost, která se díky nesmírně přísné disciplíně dokázala osvobodit od toho, co je jinak pro lidskou představivost charakteristické, co ji živí i ničí, totiž narcismu denního snění. Ne tak, že by se dopředu narcismu vzdala, ale tak, že ho vždy znovu dokáže zpochybnit. A díky tomu dokáže použít představivost také k tomu, co je na narcismu i jeho zpochybnění co do své hodnoty nezávislé – k zachycení situací a jim odpovídajících příběhů, v nichž se vyjevuje pravda lidské existence. Kafkovo vyprávění ovšem přesahuje nejen snovou práci denního snění, ale také tu snovou práci, která je vlastní bdělému životu (i tím je blízká tomu, co Friedrich Nietzsche popisoval pomocí obecných tvrzení) – přesahuje snovou práci, jež přeceňuje jednotlivé výklady; předstírá soudržnost i tam, kde není; předpokládá totožnost, kde lze nalézt nanejvýš podobnost; vytěsňuje nesrozumitelné; vytváří v paměti zdánlivě úplné osobní příběhy.

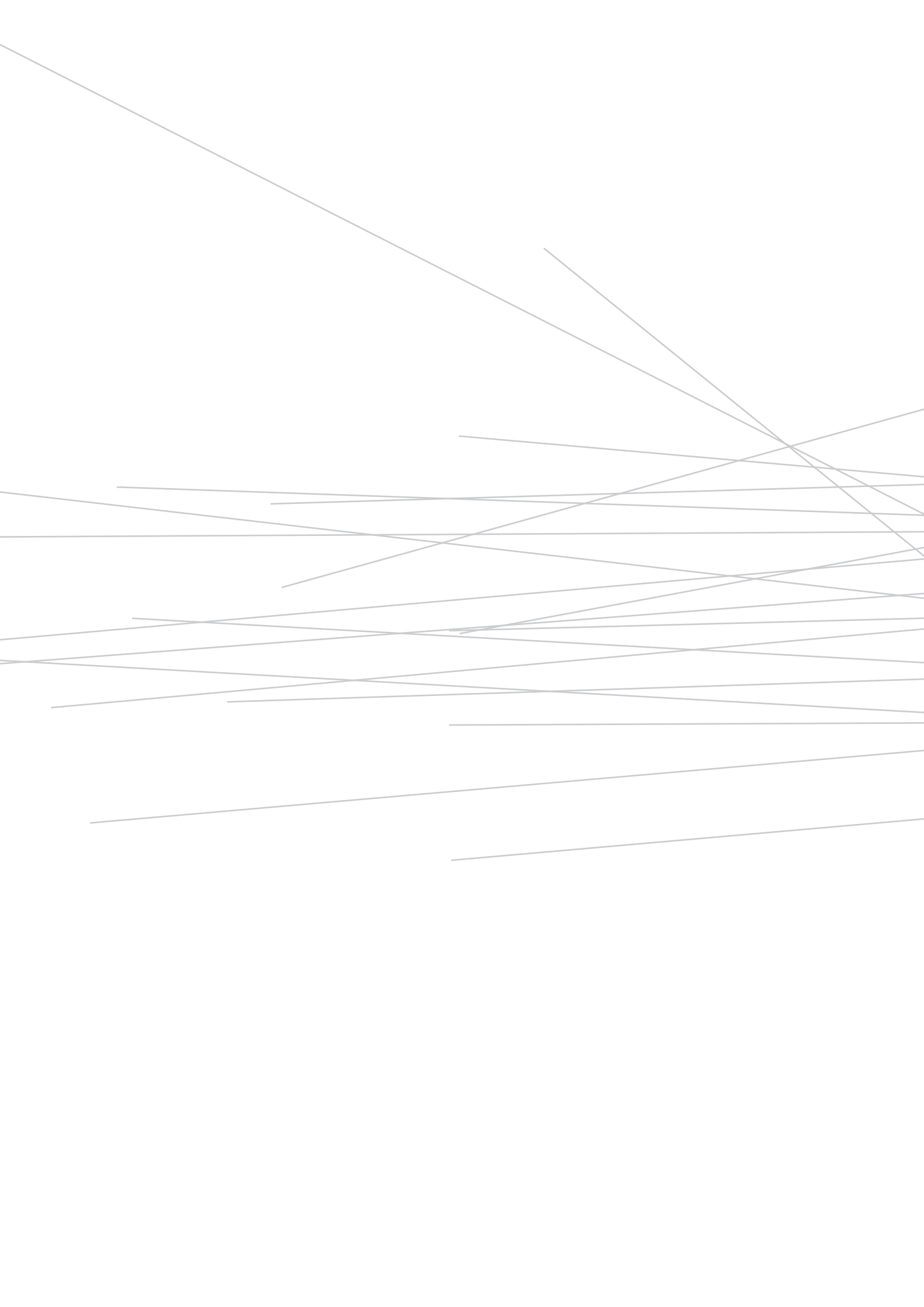
¹²⁸ Jak píše Milan Kundera: „Vzpomínám si na rozhovor s Garcíou Márquezem, který mi před dvaceti lety řekl: ‚Jen díky Kafkovi jsem pochopil, že je možno psát jinak.‘ Jinak, to znamená: psát a překračovat hranice pravděpodobného. Ne proto, abychom unikli skutečnému světu (na způsob romantiků), ale abychom ho tak lépe postihli.“ KUNDERA, Milan. *Kastrující stín svatého Garty*. Brno: Atlantis, 2006, str. 31. „Kafkova metaforická imaginace nebyla menší než Verlainova nebo Rilkeova, ale nebyla lyrická; byla prodchnuta výhradně vůlí dešifrovat, pochopit, postihnout jednání postav, smysl situací, v nichž se ocitli.“ Tamt., str. 42. Obdobně píše Wiebrecht Ries o Kafkově básnické fantazii: „Sie ist im Unterschied zur romantischen Phantasie eine subtile ‚geistige Mikroskopie‘ (E. von Kahler).“ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 50.

¹²⁹ „Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte.“ UBSE KGW=III-1.413' KSA=I.417' NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer jako vychovatel*. Přeložil Pavel Kouba. In *Nečasové úvahy*. Oxford a Londýn: Athenaem, 1988, str. 75.

¹³⁰ Zimmermann píše o Proměně: „Jak se Kafka dovede do této situace vcítit, jak detailně a přímo s rozkoší ji sobě i nám dokáže popsat, je nanejvýš obdivuhodné. ... Je to jakési pokusné zadání: Co se stane, když se syn rodiny, který žije otce, matku a sestru, promění v brouka?“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 72.

Snad může být Kafka pro filosofii inspirací i v jiném ohledu. Snad je totiž třeba očišťovat filosofický jazyk stejně, jako Kafka očišťoval němčinu – od nepravého slovního bohatství.¹³¹ Ovšem tato očista by se neměla dít ve jménu pozitivistické ideologie. Nemělo by při ní jít o to, aby se filosofie (marně) snažila stát vědou, ale o to, aby se snažila stát filosofií – vážně chápaným promýšlením těch oblastí lidského života, které přesahují možnost zkušenostního ověření, nezůstávají však za hranicemi duševního života, a tedy ani života jako takového.

¹³¹ WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka*. Přel. Josef Čermák a Vladimír Kafka. Praha: Mladá fronta, 1967, str. 64-67.



V noci z 31. ledna na 1. února 1913 napsal Franz Kafka slečně Felici Bauerové jeden z dlouhé řady svých, neobvyklým způsobem milostných, dopisů. V něm na adresu spisovatele Otty Stoessla, který přečetl a v listu autorovi okomentoval sbírku Kafkových krátkých próz *Rozjímání*, poznamenal: „*Píše o mojí knize, ale s tak naprostým neporozuměním, až jsem v jedné chvíli uvěřil tomu, že moje kniha je skutečně dobrá, může-li i u člověka s takovým úsudkem a literárně tak zkušeného, jako je Stoessl, způsobit taková nedorozumění, o jakých by člověk měl za to, že vůči knihám nejsou vůbec možná a možná že jsou jen vůči živým a proto mnohoznačným lidem.*“¹³²

Na úvod bych se rád zastavil u této Kafkovy poznámky. Nejprve u toho, v čem se vlastně měl Otto Stoessl mylit. Sám Kafka jeho komentář cituje a snad neuškodí, když tento komentář také já ocituji – není dlouhý, hlavně však u Kafky a Nietzscheho, snad více než u jiných autorů, nelze historii přijetí a výkladu díla od díla samotného oddělit. Nikoliv snad proto, že bychom v interpretacích měli nalézt jejich „pravdu“, spíše z toho důvodu, že také „omyly“ (i zde je ovšem třeba užít uvozovek) mohou být poučné, mohou pomoci lépe uchopit a nahlédnout naše vlastní, nikdy ne zcela správné úsudky a reakce, ostatně i ty vášnivé, které oba autoři vzbuzují (emocionalita pak do značné míry určuje směřování naší argumentace): „*Přečetl jsem si hned a jedním dechem Vaši knihu, která se zdařila navenek i uvnitř stejně krásně, a velice mě potěšila zvláštní lehkost a nejniternější lehká veselost těch malých pomníků malých i velkých okamžiků. Je v tom obzvláště případný, takřikajíc dovnitř obrácený humor, ne jinak, než když člověk po dobře prospané noci, po osvěžující koupeli, čerstvě oblečený pozdraví s radostným očekáváním a nepochopitelným pocitem síly ničím nezatížený slunný den. Humor vlastního dobrého rozpoložení. Nelze si pomyslet žádný lepší předpoklad pro autora samého, žádnou krásnější záruku než tuto čirou náladovost jeho prvních věcí.*“¹³³

Uhodnout, co mohlo na těchto větech Franze Kafku zarazit, se nezdá být obtížné. Dobře prospaná noc se jakoby vysmívá Kafkově nespavosti, řeč o síle jeho mnohokrát vyhlášené slabosti. Veselost a humor se pak přinejmenším vzpírají tomu, jak bývá Franz Kafka obvykle vnímán, totiž jako autor soustředěný na nejtemnější roviny lidského života. Hodnotit Stoesslův komentář

¹³² „*Er schreibt auch über mein Buch, aber mit so vollständigem Mißverständnis, daß ich einen Augenblick geglaubt habe, mein Buch sei wirklich gut, da es selbst bei einem so einsichtigen und literarisch vielgeprüften Mann wie Stoessl solche Mißverständnisse erzeugen kann, wie man sie Büchern gegenüber für gar nicht möglich halten sollte und wie sie nur gegenüber lebenden und deshalb vieldeutigen Menschen möglich sind.*“ *Briefe 1913-1914*, str. 72. *Česky Dopisy Felici*, str. 295.

¹³³ „*Ich habe Ihr äußerlich und innerlich gleich schön geratenes Buch sofort und in einem Zug gelesen und mich an der eigentümlichen schwebenden Gehaltenheit und leichten, innersten Heiterkeit der kleinen Denkmäler kleiner, großer Augenblicke sehr erfreut. Es ist ein besonders schicklicher, sozusagen nach innen gerichteter Humor darin, nicht anders, als man nach einer gut durchschlafenen Nacht, nach erquickendem Bad, frisch angezogen, einen freien sonnigen Tag mit froher Erwartung und unbegreiflichem Kraftgefühl begrüßt. Ein Humor der guten eigenen Verfassung. Es könnte keine bessere Bedingung eines Autors selbst, keine schönere Burgschaft für ihn gedacht werden, als dieser lautere Stimmungsinhalt seiner ersten Sachen.*“ *Briefe 1913-1914*, str. 72. *Česky Dopisy Felici*, str. 295.

ovšem nemusí být snadné. Některé prózy *Rozjímání* nenesou náladu pozdějších povídek a románů. A pocitové působení není u Kafky zcela jednoznačné nikdy.

Sám Franz Kafka ovšem v dopisu tvrdí, že komentář Otty Stoessla je mylný. Načrtává navíc rozbor toho, jak Stoessl mohl ke svému vyjádření o povídkové sbírce dospět. Způsob, kterým to činí, je mimochodem velmi kafkovský a svou povahou odpovídá exegetickým podnikům, do nichž se pouští Kafkovy postavy. Snad *Rozjímání* vůbec nečetl, píše nejprve Kafka o Stoesslovi. To však neodpovídá dojmu přesnosti, kterým, píše Kafka, na Kafku působí Stoesslova povaha. Nebo se mu kniha vlastně vůbec nelíbila (a proto, mohu dodat já, vyjádřil chválu tak chybným způsobem).¹³⁴ Pochybnost, pochybnost o pochybnosti, další pochybnost. Jedním ze zdrojů Kafkova myšlení a psaní je skepse, skepse, s níž Kafka zápasí, v níž žije a z níž tvoří.

Je ostatně možné se ptát, zda by Franze Kafku podobně jako Stoesslův výklad nezarazily komentáře, které provázejí posmrtný osud jeho díla. Snad by mělo stačit připomenout, že pozdější Kafkovy texty svou složitostí daleko přesahují drobné kresby *Rozjímání* a že jejich výklady bývají navzájem v rozporu. Již z toho plyne, měli bychom sklon říci, že mnohé se prostě musí mýlit. Takový závěr ovšem můžeme vyvodit jen za předpokladu, že budeme trvat na platnosti zásady sporu. Právě to ale v jistém smyslu u Kafky nesmíme činit. To však na druhou stranu neznamena, že bychom měli popřít na něm založenou logiku jako takovou. Kafkovy texty opravdu vzbuzují různé, často i protikladné reakce – vždyť v témže dopise, v němž je rozebírán Stoesslův komentář, Kafka zmiňuje jistou pochvalnou recenzi svých *Rozjímání*, která v knize „*nachází jen smutek*.“¹³⁵ Tyto reakce ale vzbuzují kvůli své povaze, povaze v posledku popsitelné a pochopitelné.

Co je tedy důvodem odlišných přijetí? A co je také – mimochodem a přece ne docela mimochodem řečeno – jednou z příčin mimořádného zájmu o Kafku nejen u čtoucích, ale také u píšících čtenářů? Odpověď je nasnadě: Kafkovy texty jsou živé, a proto mnohoznačné. To je ovšem jen metafora, dalo by se namítnout. Ano, je to metafora, ale jen? Na následujících stránkách se pokusím ukázat, že použití tohoto znevažujícího výrazu není na místě. Cestu otevře úvaha o jedné z krátkých próz *Rozjímání*, próze nesoucí název *Stromy*. Věřím, že drobnohledný rozbor několika řádků, jimiž je tvořena, pomůže odhalit vlastnosti, které lze nalézt i u rozsáhlejších textů Franze Kafky.

„*Neboť jsme jako kmeny stromů ve sněhu. Napohled tu hladce spočívají a řekl bys, že stačí malý náraz, abys je odsunul. Nikoli, nejde to, jsou totiž pevně spojeny s půdou. Ale pohleď, dokonce i to je jen zdánlivé.*“¹³⁶

Próza *Stromy* je opravdu velmi krátká. Její první věta říká, že „my“ (český překlad od výslovného uvedení zájmena v souladu s běžnou praxí upouští) jsme jako kmeny ve sněhu, zbylé tři toto

¹³⁴ Srov. *Briefe 1913-1914*, str. 72. Česky *Dopisy Felici*, str. 295.

¹³⁵ „*nur Trauer findet*“ *Briefe 1913-1914*, str. 72. Česky *Dopisy Felici*, str. 296.

¹³⁶ „*Denn wir sind wie Baumstämme im Schnee. Scheinbar liegen sie glatt auf, und mit kleinem Anstoß sollte man sie wegschieben können. Nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist nur scheinbar.*“ *Die Bäume*, In: *Drucke zur Lebzeiten*, str. 33. Česky *Povídky I.*, str. 36.

přirovnání vysvětlují. Je ale nejen krátká, je také ve zcela určitém smyslu úsporná. Právě z úspornosti pak vyplývá její živost – a tedy také mnohoznačnost. Kafkův text totiž je mnohoznačný. Navzdory své nepatrné délce, navzdory tomu, že v něm autor komentuje základní literární obraz. Sám komentář ostatně interpretační otevřenost spoluvytváří a prohlubuje, neboť dodává původnímu obrazu sice propracovanější, nikoliv však jednoznačnější tvar.

Rozhodující je, že v textu zůstávají neurčené významy dvou klíčových výrazů. Kdo jsou oni „my“, o nichž se tu hovoří? A co je „půdou“ (*Boden*), s níž nejsou / jsou / nejsou tito „my“ pevně spojeni? Odpověď na obě otázky závisí na obsahu Kafkovy prózy, na výchozím přirovnání i na následujícím autorově komentáři, nutně ale závisí i na – jistě mnohdy nevědomém, přesto však vždy tvořivém – navázání čtenáře. Kafka sám totiž význam obou prvků vyjasňuje pouze kontextem, do něž je zasazuje, celkový smysl je ale na druhou stranu podmíněn právě významem těchto prvků. Jinými slovy řečeno: Pochopení celku a pochopení klíčových výrazů, s nimiž pracuje, se podmiňují navzájem. A i když toto pochopení formálně nemůže být libovolné – text není prázdný, něco říká –, i když lze také na úrovni konkrétního smyslu rozlišovat lepší a horší kandidáty (na některé upozorním za okamžik), přesto platí, že je množina významů neuzavřená.

Je ostatně třeba poukázat ještě na jeden obecný rys prózy *Stromy*. Zeptáme-li se, v čem se Kafkovy „my“ podobají kmenům ve sněhu (v čem se jim podobáme, smím-li se i já – to ale právě není jisté – považovat za součást skupiny, o níž se zde mluví), zjistíme především, že se nejedná o podobnost, kterou by bylo možné zachytit pouhým vnímáním. A to ani vnímáním, které pracuje s pouze takovými myšlenkovými operacemi, bez nichž se vnímání jako vnímání vůbec neobejde (tedy vnímáním kategorizujícím, členícím smyslové pole do význam nesoucích celků apod.). Jádro „podobnosti“ se vlastně vnímání samého netýká. Spočívá v tom, že „my“ – a v tom se podobají (podobáme) kmenům ve sněhu – vyvolávají (vyvoláváme) určité zdání, k němuž se váže vyvrácení tohoto zdání a nakonec vyvrácení tohoto vyvrácení (setrvám-li na formální rovině popisu). Kafkovi nejde o to, že by (bychom se) – například – podobali kmenům tím, že se napůl ztrácíme v chladném prostoru světa. Obraz není zajímavý svými smyslovými kvalitami, je zajímavý pro myšlenky, které vyvolává.¹³⁷ Toto zaměření pozornosti (pro Kafku typické) snad lze označit za zaměření filosofické – nebudeme-li alespoň dopředu příliš zužovat význam tohoto slova, na kterém ostatně (stejně jako na jiných slovech) příliš nezáleží. V každém případě jde o zaměření, které přispívá k hojnosti spíše na pojmy než na příběhy zaměřených reflexí Kafkova díla.¹³⁸ A rovněž jde o zaměření, které tato navázání alespoň v obecném smyslu (necháme-li stranou jejich konkrétní podobu, což jistě nakonec nelze) ospravedlňuje. Navazovat (nejen, avšak i) pojmovým myšlením na Kafkovu literární tvořivost znamená pokračovat v tom, co formuje tuto tvořivost samu.¹³⁹

¹³⁷ Josef Čermák o Kafkovi píše: „*Neúprosně, až do nejzazších důsledků dováděné myšlenky, výjimečný dar pozorování a přesného popisu, umocňovaný chladnou, racionální fantazií, vytvářely jedinečný, nejčastěji obtížně interpretovatelný základ jeho literárního projevu.*“ ČERMÁK, Josef. *Zápas jménem psaní: o životním údělu Franze Kafky*, str. 9.

¹³⁸ Anders hovoří o Kafkově logické fantazii. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 49.

¹³⁹ Pro Kafku je typický i konkrétní styl myšlení, kterým se komentář *Stromů* vyznačuje: Skepticky upozorňovat na zdánlivost zdání, respektive – v druhém kroku – na zdánlivost této zdánlivosti.

Také proto nebude od věci, pokusím-li se v následujících odstavcích načrtnout několik konkrétních významů, kterých dle mého soudu mohou slova „my“ a „půda“ v návaznosti na Kafkův text nabývat. Zájmeno „my“ se, zaprvé, může vztahovat ke všem lidem. A přirovnání může vypovídat o obecné existenciální neustálenosti života. Jsme jako kmeny ve sněhu, na první pohled prchavé proudy zkušeností, snadno pohnuté druhými i vlastní vůlí. To však není pravda, jsme spojeni s půdou. Naše vlastní tělo a příroda jako taková nás utváří příčinnými řetězci hmotného bytí, vzájemnou ekologickou závislostí jednotlivých prvků životních prostředí, potřebami a omezeními biologické i psychické existence. Také toto spojení je ale jen zdánlivě pevné. Naše tělo je vždy již ovlivňováno hrou soudů druhých lidí či psychologicky a sociálně utvářených tělesných schémat. Je tedy, jinými slovy řečeno, vždy již ovlivňováno právě prchavými proudy lidské zkušenosti. A vzájemná ekologická závislost živé přírody se vždy ještě vyvíjí, v posledku jde právě o závislost vzájemných posunů či odsunů, o nichž hovoří Kafkovo přirovnání – o závislost v neustávajícím zápase, který nikdy nelze plně popsat.

„Půdou“, s níž jsou i nejsou spojeni všichni lidé, může být rovněž tradice: předávaná kultura, síť společenských pravidel a hodnot. Vždyť i v tomto případě lidská zkušenost odpovídá Kafkou vyjádřené hře vyvracení zdání a vyvracení tohoto vyvracení. Na první pohled jsme „odsunutelní“, svobodní a bez pevných kořenů (zdá se nám proto, že si svou vlastní kulturu jako kulturu vůbec neuvědomujeme), ne, to je jen zdánlivé (kultura je v nás, jsme svou kulturou, jsme s ní spojeni o to více, oč méně si jí jsme vědomi), ale ani pevné připoutání nemusí být a není poslední nebo jedinou pravdou. Kultura je živoucí systém, nikoliv pevná půda, vždy již počítá i s odpoutáváním; to navíc může probíhat v radikálnější a jasně viditelné podobě, může se stát odpoutáním zakoušeným jako odpoutání – ať už by probíhalo pasivně či aktivně, nevědomě či vědomě, ať už by vedlo z takového nebo jiného hlediska k dobrému či zlému konci.

A přirovnání by také mohlo být uchopeno jako komentář našeho vnitřního i vyjadřovaného myšlení, komentář vztahu jednotlivých názorů a postojů k celku myšlenkových map či vztahu myšlenek k jazyku jako systému významů. Také jazyk by mohl být „půdou“, k níž jsme jen zdánlivě připoutáni.

Právě v této souvislosti lze podotknout, že zájmeno „my“ nemusí odkazovat pouze na lidstvo jako takové, že próza *Stromy* nemusí popisovat obecně lidskou situaci. Vždyť poslední uvedené linie získávají obzvláště velkou přitažlivost, vztáhneme-li toto zájmeno pouze k nám, lidem moderní či pozdní doby. Co jiného je současnost než doba, v níž jsme jako Kafkovy kmeny ve sněhu? Zdánlivě volní, ve skutečnosti pevně spojení s půdou, i toto spojení je ale již jen zdánlivé, neboť jsme vlastně bez půdy. Alespoň bez takové půdy, která by opravdu byla půdou, životodárným, jasnou orientací a trvalé zakořenění poskytujícím zázemím. Žijeme stále na hraně anomie, na hraně situace, v níž předávaná kultura přestane odpovídat společenské skutečnosti a my budeme do budoucnosti odsouvání opravdu lehce, bez opory.¹⁴⁰ Zájmeno „my“ se ale může vztahovat k ještě užší skupině,

¹⁴⁰ Ritchie Robertson vykládá *Stromy* v souvislosti s Nietzscheho aforismem *Pomatenec*. A píše: „Both express how the world has lost any secure foundation. Trees growing out of the snow seem to be standing upon it and easy to push away. In fact they resist our attempts to move them: they seem far more firmly rooted than we are. But this rootedness is – in some sense which the parable invites us to supply – only

té, která patřila k osobní situaci Franze Kafky: My, Židé, odtržení od veškerých tradic v modernizující se rakousko-německo-české Praze, jsme jako kmeny ve sněhu.¹⁴¹

Je pochopitelně důležité, že se uvedené linie v přísném slova smyslu nevylučují. Spíše zdůrazňují odlišné aspekty obecně lidské neukotvenosti, která je v zásadě všudypřítomná, obzvláště silně ji však zakoušíme v určitých mezních situacích. Přesto však tyto linie nejsou totožné. A zároveň všechny – i s dalšími, zde neuvedenými variacemi, kterých může být nekonečně mnoho – ke Kafkově próze patří. Je to pravda navzdory skutečnosti, že ani jedna z nich není v textu výslovně uvedena, nebo třeba jen ve své konkrétnosti naznačena. Patří k ní, neboť umožňují, aby text, který sám o sobě vyvolává jen nezřetelné emoce (zřetelný by mohl být snad jen pocit nesrozumitelnosti), začal dávat smysl. Jistě je možné nechat na sebe Kafkova literární díla působit pouze pocitově, jako zpravidla temnou, úzkost a nejistotu vyvolávající poezii. Historie přijetí těchto děl ale ukazuje, že jejich síla spočívá v něčem jiném. V tom, že neponechávají čtenáře v klidu, že je nutí buď k tomu, aby od nich prchali a na pochopení, které však sami zakouší jako potřebné, rezignovali, nebo aby převzali pohyby, které jsou v textech samotných již obsaženy – pohyby usilování o smysl. Proto jsou Kafkovy texty živé. A proto, že těchto pohybů je vždy možné vykonat více a do různých směrů, jsou mnohoznačné.

Až doposud jsem ostatně tajil, že text, který zde komentuji, nalezneme v díle Franze Kafky vícekrát: jednou jako samostatnou prózu *Stromy*, v za Kafkova života vydané sbírce *Rozjímání*, podruhé jako jednu z mnoha promluv *Popisu jednoho zápasu*, díla patřícího k těm vydaným až

illusory. Even the seemingly most solid objects lack any unshakeable foundation. In Nietzsche, this lack of foundation results from the death of God.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. A Very Short Introduction*. Oxford a New York: Oxford University Press, 2004, str. 105. Z formulace ostatně vyplývá, že si Robertson představuje situaci jinak, než jak ji popsal Kafka – zatímco u Kafky stromy na sněhu leží („*liegen ... glatt auf*“), u Robertsona stojí („*standing upon it*“), a jde tedy o zakořeněné, živé stromy. Proto snad také Robertsonovi není zřejmé, proč je konkrétně jejich zakořeněnost jen zdánlivá. Se stejnou vizualizací Kafkovy metafor jako u Robertsona jsem se – mimochodem řečeno – u anglicky hovořících osob setkal opakovaně; patrně se v ní odráží posun vyplývající z překladu do anglického jazyka.

¹⁴¹ Günther Anders o Kafkovi píše, že rozuměl odcizení, neboť byl sám mnohonásobným cizincem: „*Jako Žid nepatřil zcela ke křesťanskému světu. Jako lhostejný Žid – neboť tím původně byl – nepatřil zcela k Židům. Jako německy hovořící ne zcela k Čechům. Jako německy hovořící Žid ne zcela k českým Němcům. Jako obyvatel Čech ne zcela k Rakousku. Jako úředník dělnické pojišťovny ne zcela k měšťanstvu. Jako syn měšťana ne zcela k dělnictvu. Ale ani k úřadu nenáleží, neboť se cítí jako spisovatel. Spisovatelem ale také není, neboť svou sílu obětuje rodině. Ale „v rodině žiji cizeji než cizinec.“* („*Als Jude gehörte er nicht ganz zur christlichen Welt. Als indifferenter Jude – denn das war er ursprünglich – nicht ganz zu den Juden. Als Deutschsprechender nicht ganz zu den Tschechen. Als deutschsprechender Jude nicht ganz zu den böhmischen Deutschen. Als Böhme nicht ganz zu Österreich. Als Arbeiterversicherungsbeamter nicht ganz zum Bürgertum. Als Bürgersohn nicht ganz zur Arbeiterschaft. Aber auch zum Büro gehört er nicht, denn er fühlt sich als Schriftsteller. Schriftsteller aber ist er auch nicht, denn seine Kraft opfert er der Familie. Aber „ich lebe in meiner Familie fremder als ein Fremder.“*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 18) Navzdory tomu, že Kafkovo společenské odcizení bývá nadhodnocováno, navzdory skutečnosti, že rodině obětoval své síly spíše Gregor Samsa než jeho tvůrce, zcela nepravdivý Andersův popis není: Žádná – či téměř žádná – Kafkova sounáležitost nebyla bezvýhradná, ve vztahu ke každému společenství, do nějž náležel, byl i cizincem. Hans-Dieter Zimmermann píše: „*Problém židovské asimilace bývá s oblibou nahlížen izolovaně, ale zrušení vazby na náboženství a tradici nebylo pouze problémem židovským, nýbrž evropským; i mnozí vzdělaní křesťané nebyli už křesťany ve starém smyslu, rozešli se se svou církví a se svou vírou a hledali něco nového, aby našli cestu z prázdnoty. Přirozeně byli židé jakožto menšina ve svízelnější situaci než křesťané: nevěřící Němec byl stále ještě Němcem, nevěřící Čech zase Čechem, ale co byl žid, který přestal chodit do synagogy? Optoval-li pro Němce nebo pro Čechy, necítil se mezi nimi jaksepatří doma; musel vždy počítat s antisemitismem. Zde nabízel sionismus pražským židům třetí cestu: mohli zůstat židy, i když už nebyli věřící.*“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 24.

posmrtně. V prvním znění tohoto fragmentu použije mnou komentované přirovnání postava pojmenovaná modlil, a to během rozhovoru s jinou postavou, kterou Kafka nazývá tlustoch.¹⁴² Ve druhé, zjednodušené, verzi je sdělí modlil přímo vypravěči.¹⁴³ Souvislost rozsáhlého fragmentu přitom nevyřadí ze hry žádné z uvedených interpretačních navázání. A komentujícímu čtenáři neusnadní pozici ani v jiných ohledech.

Z části je to důsledek celkového charakteru *Popisu jednoho zápasu*. Je-li vyprávění plné zlomů a mezer i v pozdějších Kafkových dílech, *Popis jednoho zápasu* se liší tím, že vyplývání událostí a navazování promluv častěji postrádá jakoukoliv srozumitelnou, byť i nezvyklou motivaci. Postavy sice určitým způsobem chápou jednotlivé činy druhých postav, dalo by se snad říci, že je vnímají jako chvaty, útočné či úhybné manévry, tedy v každém případě jako pohyby, které jsou vedené určitým záměrem a nějak se jich týkají. V řadě případů je dokonce interpretují jako výpovědi s jasně daným smyslem (i když třeba jednostranně, aniž by s jejich výkladem druhá postava souhlasila). Čtenáři však neustále chybí dostatečné porozumění. Neví, proč dochází k jednotlivým zvrátům – o tom, že by je byl schopen alespoň v hrubých rysech předvídat, ani nemluvě. Pravidla řečového (a nejen řečového) zápasu, který je v *Popisu jednoho zápasu* popisován, jsou nezjevná. A nejenom to: Nezjevnost sama je velice dobře patrná, může dokonce popouzet. Čtenář by rád rozuměl tomu, proč po jedné události, větě, scéně, následuje druhá, právě to ale nejde, navázání působí podivně, seřazení vět překvapuje.

Čtenáři chybí náhled do pravidel světa Kafkova vyprávění, ta zůstávají nesdělená, neodvoditelná, leckdy dokonce neodhadnutelná. A dojem cizoty paradoxně jen zvýrazňuje hladká rychlost, s níž povídka plyne: Nikoliv ovšem jako uspořádaný příběh, spíše jako řada volně spojených prvků, jejichž zřetězení se vyznačuje nahodilostí a libovůlí. Místo známé kauzality vnímáme poněkud anarchickou svobodu – právě tu svobodu, s níž vypravěč mění krajinu zcela podle svých přání a bez jakéhokoliv odporu. Líbí se mu, že je cesta, po níž jde, kamenitá, učiní ji tedy silou myšlenky ještě kamenitější, rozdivočí čerstvý vzduch, aby ho pak zase zklidnil, nechá vyrůst stromy, dá vyjít hvězdám nebo stvoří vysokou horu.¹⁴⁴

Neprůhlednost světa, který Kafka popisuje, přitom zakouší čtenář již při četbě první, nejrealističtější části fragmentu. A zakouší ji mimo jiné v situacích, v nichž vypravěč bez dostatečného odůvodnění překvapivě (a překvapivě jednoznačně) chápe chování jiné postavy vystupující v této části *Popisu*, muže, o němž hovoří jako o svém „známém“. Vypravěč například

¹⁴² „Wir sind nämlich so wie Baumstämme im Schnee. Sie liegen doch scheinbar nur glatt auf und man sollte sie mit kleinem Anstoß wegschieben können. Aber nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist bloß scheinbar.“

„Jsme totiž jako kmeny stromů ve sněhu. Jen zdánlivě leží na hladkém podkladě a měly by se dát slabým postrčením odsunout. Ale ne, nejde to, neboť jsou pevně spojeny se zemí. Ale hled, dokonce i to je pouze zdánlivé.“ Česky Povídky II., str. 48.

¹⁴³ „Weißt Du denn schon, daß wir so sind, wie Baumstämme im Schnee? Die liegen doch scheinbar nur glatt auf und man sollte sie mit kleinem Anstoß wegschieben können. Aber nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Schon gut, aber selbst das ist bloß scheinbar.“ „Zdalipak už víš, že jsme jako kmeny stromů ve sněhu? Ty přece jen zdánlivě leží na hladkém podkladě a měly by se dát slabým postrčením odsunout. Ale ne, nejde to, neboť jsou pevně spojeny se zemí. Nu dobrá, ale dokonce i to je pouze zdánlivé.“ Česky Povídky II., str. 87.

¹⁴⁴ Srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 73-75. Česky Povídky II., str. 23-24.

předpokládá, že známého zcela prostoupí radost, když spolu opustí večírek;¹⁴⁵ že chce známý jít domů, protože řekl, že má vypravěč chladné ruce;¹⁴⁶ že je známému nepřijemná vypravěčova dlouhá postava;¹⁴⁷ že se známý, jak se píše v druhé verzi fragmentu, vypravěče chystá zavraždit, když zvedne ruku a zaposlouchá se do zvonění manžetového řetízku.¹⁴⁸ Ani v jednom z uvedených případů se čtenáři nemůže jevit vypravěčův předpoklad jako odůvodněný. A ani v jednom z uvedených případů jej také další činy a výroky známého nepotvrdí.

V čtenáři přitom vypravěčova neodůvodněná a nenaplněná očekávání (či náhlé a výrazné změny jeho nálad) vyvolávají dojem, že musí existovat skrytý kód či jazyk, jehož znalost by měla umožnit dosáhnout právě takového porozumění, jakého dosahuje vypravěč. A dojem paradoxně vzniká o to silněji, oč nenápadněji Kafka zvláštní podobu vypravěčova porozumění naznačuje. Základem našeho porozumění řeči (i životu jako takovému) není – ukazuje Ludwig Wittgenstein ve svých *Filosofických zkoumáních* – teoretická znalost pravidel, kterou bychom mohli doložit výslovným uvedením pouček nebo definic. Je jím schopnost navázat, vést rozhovor, reagovat (často nevědomě, bez přemýšlení) na situace způsobem, který těmto situacím odpovídá a kterým na ně reagují ostatní lidé. Jinak řečeno, porozumění spočívá v prakticky použitelné a prokazované znalosti navázání, znalosti toho „jak dál“. Právě toto „jak dál“ je ale u Kafky zpochybňované, ničené. Neznáme řečovou hru, kterou se zápas řídí.

Popis jednoho zápasu nás nechává zakoušet, jak křehká je zdánlivě pevná síť jazyka, jak snadné je rozumět výroky i činům jinak, než jim rozumí jiní lidé, jak malý náraz stačí k posunutí smyslu. A k posunutí smyslu postačuje malý náraz v posledku proto, že je každé porozumění posunem – nad-rozuměním, zakrytím potenciální mnohoznačnosti, jež je s libovolným výrokem a činem spojena. Když vypravěč pomyslí na vraždu při pohledu na zvednutou pravou ruku svého známého, je to vlastně pochopitelné (zvednutí ruky může za jistých okolností naznačovat úmysl zavraždit), již méně pochopitelné je, že se právě na základě této nepravděpodobné možnosti rozhodne jednat (jakoby pozvednutí ruky nemohlo znamenat nic jiného než úmysl zavraždit). Ne-normálnost této poněkud paranoidní reakce ale ve skutečnosti jen vyjevuje zakrývanou pravdu: Nutnost (zpravidla sebestředného, tedy rozhodně nikoliv protiparanoidního) nadrozumění patří k lidské existenci. Mírné (neboť společensky spravované) šílenství tvoří normu řeči a rozumu. A jestliže se Wittgenstein snaží zachovat, svým závěrům navzdory, klid („*To, že takový způsob vysvětlení je mnohoznačný, není žádným argumentem proti němu. Špatně pochopeno může být každé vysvětlení.*“¹⁴⁹), Kafka nechává své čtenáře zakoušet propast, jež se v lidském jazyce a životě vždy znovu otevírá, s plnou silou; tam, kde se Wittgenstein soustředí na přece jen existující pravidelnost, Kafka zdůrazňuje nutnost odchylek, které tvoří odvrácenou stranu porozumění

¹⁴⁵ „Das wunderte mich, denn ich hatte erwartet, seine Freude würde ihn toll machen, wenn die Gesellschaft nicht mehr um ihn wäre.“ „To mě udivovalo, neboť jsem očekával, že bude radostí třeštit, až kolem něho nebude společnost.“ Český str. 13.

¹⁴⁶ Srov. česky *Povídky II.*, str. 14-15.

¹⁴⁷ Srov. česky *Povídky II.*, str. 17.

¹⁴⁸ Srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 134-135. Český *Povídky II*, str. 65.

¹⁴⁹ „Es ist kein Argument gegen eine solche Erklärungsweise, daß sie vieldeutig ist. Jede Erklärung kann mißverstanden werden.“ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Přel. Jiří Pechar. Praha: Filosofia, 1998, str. 27.

čemukoliv, co může být chápáno jako smysl nesoucí znak; a které mohou nabývat kladných i záporných hodnot.

Oběma směry míří komentář, který následuje po přirovnání ke kmenům v *Popisu jednoho zápasu*: „*Nemohli jsme přece hovořit o světlech na nebi, když stojíme v hloubi domovní chodby. Ne – ale byli bychom mohli o tom hovořit, nejsme snad v našem rozhovoru zcela nezávislí? Vždyť to, čeho chceme dosáhnout, není účel ani pravda, nýbrž jen žert a zábava.*“¹⁵⁰ Jsme nezávislí, neboť nám jde o žert a zábavu, nikoliv o pravdu. Pravda (skutečnost) se však jeví svobodnou řečí nedosažitelná. A motiv nedosažitelnosti pravdy v Kafkově díle setrvává – objeví se v aforistických úvahách, románech (obzvláště slavnými příklady jsou rozhovor K. a duchovního v *Procesu* či pochybnost prohlubující rozbor Klammovy dopisu či postavení posla Barnabáše v *Zámku*) i povídkách (například ve *Výzkumech jednoho psa*). Nejde však jen o to: Právě i volnost řeči a toho, co je na řeči založené, – osvobozující potud, pokud jde o žert a zábavu – se ukáže jako součást hrozivých (a hrozivě neodstranitelných) neporozumění, jde-li o souzení ve věci, jež se má týkat pravdy a jež přitom není bezprostředně přítomná. V rámci srovnávání Franze Kafky a Alfreda Kubina poznamenává Hans-Dieter Zimmermann, že je Kafkova próza děsivější proto, že je zdrženlivá. „*Kafka jen trochu posunuje všední skutečnost, takže právě tím vzniká nejsilnější znejistění, právě tou tísnivou blízkostí k všednímu.*“¹⁵¹ Drobný posun stačí i k tomu, aby se zdánlivě normální svět proměnil ve zřetelně pekelné místo.

Také jevy lidského jazyka jsou jako kmeny ve sněhu. Platí to pro jednotlivé promluvy, vždy již opouštějící řečové situace, v nichž by byl jejich výskyt v souladu s naší jazykovou kompetencí. Ale platí to i pro větší celky, výklady a interpretace. I ty s sebou nesou jak neomezenou tvořivost, tak možnost ztráty smyslu, přičemž obojí je projevem téže nestability.

Další uvedené interpretační linie tím však nejsou vyvrácené. Vzájemný vztah jazyka a kultury je nepopíratelný, prvky lidských kultur jsou vyjadřovány zejména jazykem a znalost jazyka naopak předpokládá obeznámenost s celkovým uspořádáním společnosti, s řádem společensky formovaných životních situací, v nichž hrajeme jednotlivé řečové hry.¹⁵² To vše při tom v moderní době vychází najevo nejenom proto, že se rozvíjí lidské poznání těchto fenoménů, ale také proto, že historická zkušenost zahrnující vykořenění častěji přináší právě takové prožitky, které ve vyostřené podobě vyjadřuje Kafkova próza.

A s nestabilitou jazyka souvisí i nestabilita našeho těla a naší existence jako takové.¹⁵³ To také naznačuje rozhovor tlustocha s modlilem, v jehož rámci se v *Popisu jednoho zápasu* přirovnání ke

¹⁵⁰ „*Wir konnten doch nicht von der Beleuchtung des Himmels reden da wir doch in der Tiefe einer Hausflur stehn. Nein – doch wir hätten davon reden können, denn sind wir in unserem Gespräch nicht ganz unabhängig, da wir nicht Zweck noch Wahrheit erreichen wollen, sondern nur Scherz und Unterhaltung.*“ Český Povídky II, str. 48-49.

¹⁵¹ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 104.

¹⁵² V konkrétních sociologických souvislostech tuto skutečnost dokládá například kniha Ervinga Goffmana *Všichni hrajeme divadlo*. GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.

¹⁵³ Nárazy a odsouvání, o nichž je zde řeč, jsou také tělesnými nárazy a odsunutími: „*Ich stand auf, machte einen großen und geraden Schritt und ergriff den jungen Menschen beim Kragen. „Guten Abend“*,”

kmenům ve sněhu objevuje. Na prostoru několika stran jsou v něm, v těsné prostorové i významové blízkosti, zmíněny oba motivy. Modlil nejprve řekne, že má strach ze zmizení tělesnosti a vysvětlí své na odívavé modlení tím, že potřebuje, aby se na něj druzí dívali a on „nabyt těla.“¹⁵⁴ Pak tlustoch v existencialistickém duchu okomentuje nepevnou stabilitu lidského bytí. Děláme nepotřebné věci (stavíme válečné stroje, tvoříme hedvábné záclony – to jsou dva příklady, které uvádí), „mohli bychom se tomu velmi podívat, kdybychom na to měli čas“;¹⁵⁵ držíme se ve vzduchu, i když jsme ošklivější než netopýři; za krásného dne říkáme, že je to krásný den. Právě na tuto promluvu modlil odpoví přirovnáním ke kmenům ve sněhu, jehož obměnu později Kafka použije jako samostatnou prózu *Stromy*: „*Jsme totiž jako kmeny stromů ve sněhu. Jen zdánlivě leží na hladkém podkladě a měly by se dát slabým postrčením odsunout. Ale ne, nejde to, neboť jsou pevně spojeny se zemí. Ale hled, dokonce i to je pouze zdánlivé.*“¹⁵⁶ A před závěrem rozhovoru do hry vstoupí téma jazyka. Ve velmi mnohoznačné směsi poznámek, které vyjadřují podiv jak nad tím, čemu se v neuvědomělé samozřejmosti běžného života vůbec nedivíme („*Nemohli jsme přece hovořit o světlech na nebi, když stojíme v hloubi domovní chodby.*“¹⁵⁷), tak nad tím, že se tomu obvykle nedivíme (Modlil projevuje uznání dříve v *Popisu jednoho zápasu* zmíněné paní, jejíž moudrost spočívá v tom, že je schopna vést rozhovor bez přemýšlení; a tak, že jednotlivé promluvy odpovídají očekáváním účastníků – projevuje uznání právě té „samozřejmosti“, kterou celý *Popis jednoho zápasu* rozbíjí),¹⁵⁸ a nakonec i nad tím, že jsme si toho alespoň jednou povšimli, že jsme

sagte ich und stieß ihn, meine Hand an seinem Kragen die Stufen hinunter auf den beleuchteten Platz.“ (Česky *Povídky II*, str. 78) A i v tomto ohledu můžeme být zdánlivě odsunutelní, ve skutečnosti poměrně pevní („*Doch man stirbt nicht so eilig wie ein nervöser Hund glaubt*“), také to však může být pouze zdánlivé – jak dokládají, v mnohém překvapivě snadná, odsunutí osob v Kafkových příbězích – Jiří Bendemann, Řehoř Samsa, Josef K., ale i mnozí další, odsouvaní nejen ve smyslu tělesné smrti, ale také ve smyslu odstranění z určitého, zdánlivě pevného postavení (Karel v *Nezvěstném*, otec Amálie, Barnabáše a Olgy v *Zámku*).

¹⁵⁴ „*Körper zu bekommen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 109. Česky: *Povídky II*, str. 48.

¹⁵⁵ „*Wir könnten uns viel darüber wundern, wenn wir Zeit dazu hätten.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 109. Česky: *Povídky II*, str. 48.

¹⁵⁶ „*Wir sind nämlich so wie Baumstämme im Schnee. Sie liegen doch scheinbar nur glatt auf und man sollte sie mit keinem Anstoß wegschieben können. Aber nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist bloß scheinbar.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 110. Česky *Povídky II.*, str. 48.

¹⁵⁷ „*Wir konnten doch nicht von der Beleuchtung des Himmels reden da wir doch in der Tiefe einer Hausflur stehn.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 110. Česky *Povídky II.*, str. 48.

¹⁵⁸ Srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 110. Česky: *Povídky II*, str. 49. Odkaz na samozřejmé vedení rozhovoru mezi dvěma ženami se v *Popisu jednoho zápasu* objevuje dříve (srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 91-92, česky: *Povídky II*, str. 36) a odráží zážitek, o němž napsal Franz Kafka Maxi Brodovi. (Srov. *Briefe 1900-1912*, str. 40, česky: *Dopisy přátelům*, str. 47) Wiebrecht Ries v souvislosti s Kafkovými komentáři poznamenává: Franz Kafky byl součástí širšího procesu rozpadu identity bytí a pojmu. Zatímco Nietzsche zpochybňuje jednotu bytí a poznání a Hegel předmětu a vědomí, Kafka zaznamenává rozpad věci a významu. (Srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 72) Nejsem si nicméně jist, zda je správné hovořit o cizotě mezi světem věcí a světem jazyka. Spojení s nekafkovskou metafyzikou (byť v negativním smyslu – podle Riese Kafka tuto metafyziku ničí) přinejmenším nevyčerpává smysl Kafkova navázání. Jeho poznámka a celek *Popisu jednoho zápasu* poukazují spíše na filosofii jazyka, jakou do výslovné podoby dovedl Ludwig Wittgenstein – filosofii pragmatickou, filosofii, v níž se na jazyk pohlíží z perspektivy, z níž se vztah mezi slovy a věcmi nejeví jako rozhodující. Nejde pouze – ani především – o vztah mezi jazykem a světem věcí, o problém poznání a obecných pojmů, jde o jistotu a nejistotu, s níž lidé nesou svůj život; a zlom, který žena v zahradě přechází s podivuhodnou samozřejmostí, existuje i

alespoň nahlédli do zakrývaných mechanismů našeho bytí („Vyslechl jsem leccos, co jsem dosud možná úmyslně neznal – mám radost.“¹⁵⁹).

My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, naše tělesnost jakoby mohla zmizet, kdyby nebyla potvrzována pohledy druhých. My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, jsme ve světě zařízení, toto zařízení se však závisí i na tom, že pro nedostatek času (tedy pro toto zařízení samé, mohli bychom dodat) nepochybujeme o smysluplnosti činností, které třeba žádný smysl nemají. My lidé jsme jako kmeny ve sněhu, neboť spoléháme na předvídatelnost rozhovorů ve sdíleném jazyce a sdílených řečových hrách, o jejichž podmíněnosti (a tedy také nesamozřejmosti, a proto nepevnosti) nepřemýšlíme. To vše spoluvytváří křehkou – tedy živou – stabilitu našeho bytí.

Právě ji zdvojují a zrcadlí Kafkovy texty. Nemají žádnou pevnou půdu jednoznačného významu, k němuž by bez výhrady a pro vždy patřily. Chybí jim horizont, rámec, přiřazení k již ustaveným a pochopitelným významovým celkům (nebo jim rámce naopak přebývají – přebývající rámce však pevným určením prostoru, tedy rámcem, nejsou). My, texty Franze Kafky, jsme jako kmeny ve sněhu, říká próza *Stromy*. A platí to bez ohledu na otázku, zda autor sám takovouto hru odkazování na sebe sama u této prózy zamýšlel rozehrát (na jiných místech to ovšem činí zřetelně nebo i přiznaně – jako u povídky nazvané *Jedenáct synů*, v níž jednotliví synové zastupují jiné Kafkovy prózy).¹⁶⁰

Nejobecnější obsah předchozích stran snad mohu shrnout pomocí jednoho, rovněž velice obecného, pojmu. Mohu říci, že Kafkovy texty jsou abstraktní. K tomu je ale třeba dodat, od čeho abstrahují, čeho se zdržují. Zdržují se připoutání k pevné půdě významových celků. Unikají pojmovému uchopení, obecnému významu. Jsou tedy abstraktní právě v tom smyslu, v němž bývá abstraktní takzvané abstraktní malířství. Jsou konkrétní. Čtenářům předkládají pocity, myšlenky, prožitky, které stejně tak vybízejí k pojmovému uchopení klíčových motivů, k připoutání k půdě, jako mu nakonec unikají. Platí to jak pro krátkou prózu *Stromy*, tak pro jiná, rozsáhlejší díla, u nichž jsou ovšem procesy zakládající mnohoznačnost složitější. V případě *Stromů* chybí především pro Kafkovy rozsáhlejší texty charakteristické uvádění výslovných odkazů na navzájem se přímo vylučující významové celky.¹⁶¹

uvnitř jazyka samého; nebo – ještě přesněji – uvnitř života, v němž je jazyk jen jedním z mnoha nástrojů. V pozadí je ovšem cosi hérakleitovského – věci klesající jako uprostřed sněžení.

¹⁵⁹ „Ich habe einiges mir bisher vielleicht absichtlich unbekannte gehört – ich freue mich.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 110. Česky *Povídky II.*, str. 49.

¹⁶⁰ Srov. *Drucke zur Lebzeiten*, str. 284-292. Česky *Povídky I.*, str. 211-216.

¹⁶¹ Günther Anders správně poznamenává, že Kafkovy rozsáhlejší prozaické celky ve svém průběhu spojují s jednou osobou či jedním předmětem více metaforických souvislostí, čímž se celkový význam stává nesrozumitelným či dvojznačným. (Srov. str. 43) A Hans-Dieter Zimmermann o Kafkově postupu píše: „Je v něm užito dvou prostředků: Za prvé vypravěč nepopisuje všechny etapy děje a za druhé ty, které popisuje, popisuje víceznačně.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 108. A Ritchie Robertson se snaží uchopit Kafkově tvorbě odpovídající význam pojmu alegorie takto: „Kafka's usual technique of allegory is one which, instead of presenting emblematic images, uses puns and allusions to give the reader a fleeting glimpse of unfamiliar vistas of meaning. It has been admirably described by Gerhard Kurz as 'Eine Allegorie, die nicht die semantische Geste, dies bedeutet nur' erfüllt, sondern eine Tiefenperspektive an Bedeutungen evoziert'.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985, str. 271.

Obdobně popisuje v pasáži, kterou cituje Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer povahu hudby: Je obecná, neboť předchází individuaci a vyjadřuje podstatu světa; je dokonce ještě obecnější než pojmy (platí, že poměr obecnost hudby – obecnost pojmů odpovídá poměru obecnost pojmů – jednotliviny). Je však také konkrétní: Určitá a jasná, vyjadřující vždy některý z nekonečného množství projevů vůle.¹⁶² Tomu pak odpovídá Nietzscheho kritika hudby, jež toto určení nerespektuje a napodobuje jednotlivé kategorie jevů: „*Oním novějším dithyrambem byla hudba zločinně ponížena, stala se z ní mechanická kopie např. bitvy nebo mořské bouře, čímž ovšem přišla o všechnu svou sílu mytotvornou.*“¹⁶³

Paradox symbiózy abstrakce a konkrétního lze nejen s ohledem na estetiku hudby či Kafkovy prózy uchopit také těmito větami: Nevědomé bytí (vůli, jejímž výrazem je hudba; snový svět Kafkovy tvorby) lze v bohatství jeho tvarů a barev popsat jako ne-individuální (tedy obecné) i určité (konkrétní) ze stejného důvodu: Nelze je přiřadit pouze jedinému životnímu příběhu, soustředěnému okolo jednoho sebepojetí jednoho já právě proto, že je příliš konkrétní, a tedy mnohoznačné – neodpovídala by mu reprezentace založená na výlučném přisuzování úzké podmnožiny z celkové sítě vzájemnou negací vymezených kategorií, o něž se vždy již opírá jak ustavování individualizovaného sebepojetí, tak pojmové myšlení. Nepřímo o tom svědčí i postup Nietzscheho argumentace – hudba imitující určitou kategorii jevu a pojetí postavy jako právě jednoho jednotlivce či určitého charakterového typu mají být jen dvěma případy stejného ochuzování původního bohatství – bohatství hudby a bohatství tragédie, jež měly být věčné i konkrétní v míře přesahující kategorie řeči a vše, co na nich závisí.¹⁶⁴

Je ostatně již na čase, abych započal se slíbeným pokusem a vedle textů Kafkových postavil texty Friedricha Nietzscheho. Podobně jako u Kafky budu v této kapitole vycházet z raného díla, ze *Zrození tragédie*, z knihy, kterou sám Nietzsche vykročil z velice poklidných vod klasické filologie do velice neklidných moří svého neklasického filosofického myšlení.

Ve dvacáté třetí kapitole *Zrození tragédie* nalezneme pasáž, která obsahuje poměrně dlouhý výčet rysů náležících podle názoru autora k jeho – a snad i naší – současnosti. Mimo jiné se tu říká, že pro současnost je charakteristické „*pravidel prosté (regellose), od žádného domovského (heimischen) mýtu nezakrocené bloudění umělecké fantazie.*“¹⁶⁵ Člověk bez mýtu, člověk, jehož mladá duše nevyrůstala pod dohledem „*nepozorovaně všudypřítomných démonických strážců*“,¹⁶⁶ obrazů mýtu, je „*věčně hladový.*“¹⁶⁷ Je proto třeba domovský mýtus, mýtus vlasti, obnovit. Teprve jeho znovuzrození poskytne lidem pevný základ a sídlo (*Ursitz*), orientaci a kořeny (*Wurzeln*), po nichž jinak tito lidé marně pátrají v cizích či minulých kulturách. Jen díky němu bude možné

¹⁶² Srov. GT KGW='III-1.101' KSA='1.105', česky str. 137-138.

¹⁶³ „Durch jenen neueren Dithyrambus ist die Musik in frevelhafter Weise zum imitatorischen Conterfei der Erscheinung z.B. einer Schlacht, eines Seesturmes gemacht und damit allerdings ihrer mythenschaaffenden Kraft gänzlich beraubt worden.“ GT KGW='III-1.108' KSA='1.112', česky str. 148.

¹⁶⁴ Srov. GT KGW='III-1.107' KSA='1.111' - 'GT' - KGW='III-1.110' KSA='1.114' Česky str. 147 – 150.

¹⁶⁵ „das regellose, von keinem heimischen Mythos gezügelte Schweifen der künstlerischen Phantasie“ GT, KGW='III-1.142' KSA='1.146'.

¹⁶⁶ „unbemerkt allgegenwärtigen dämonischen Wächter“ GT, KGW='III-1.141' KSA='1.145'.

¹⁶⁷ „ewig hungernd“ GT, KGW='III-1.142' KSA='1.146'.

dosáhnout opětovného spojení s domovskou půdou (*heimischen Boden*) – právě zničení mýtu totiž umožnilo již Řekům, aby se od této půdy odpoutali a mohli bez vlády žít „v divočině myšlenky, mravu a činu.“¹⁶⁸ A o dávné minulosti Řecka Friedrich Nietzsche mluví proto, aby provedl diagnózu Německa své současnosti a navrhl pro ně léčbu.

V souvislosti s touto pasáží bych zaprvé chtěl upozornit na to, že metaforika, kterou Nietzsche používá, působí pozoruhodně kafkovským dojmem. (Věčné) hladovění, (nezkrocené) bloudění (umělecké fantazie), (démoničtí) strážci – to jsou literární obrazy, které opakovaně nalezneme v textech Franze Kafky. Postavit srovnání na podobné slovní blízkosti by ale nebylo správné, a to přesto, že obraznost ani slovník nejsou zcela nepodstatné. Důležitější však je, že Nietzscheho diagnóza německé (i obecně evropské) přítomnosti je nejenom z hlediska slov (domovská půda, pevné kořeny), ale také pro významový obsah velice blízká Kafkově próze *Stromy*. Zcela v jejím duchu by Nietzsche mohl říci: My, současní Němci, jsme jako kmeny ve sněhu, neboť jsme s půdou spojeni nanejdříve zdánlivě.

Nietzsche ale zároveň předkládá i tvrzení, které v *Popisu jednoho zápasu* nenalezneme: Půda nám chybí proto, že postrádáme mýtus. Z této diagnózy pak podle Nietzscheho vyplývá i základní léčebný postup: Mýtus je třeba obnovit. Terapeutický smysl tohoto kroku pochopitelně závisí především na tom, jak samotnému slovu „mýtus“ porozumíme. Friedrich Nietzsche říká, že to je „*das zusammengezogene Weltbild*“: smrštěný, soustředěný obraz světa. Tedy příběh či soubor příběhů, který, mohu snad dodat já, představuje svět jako celek, jako smysluplný, pro člověka pochopitelný a bezrozporný řád – řád, díky kterému a z kterého můžeme jednoznačně rozumět významu a hodnotě událostí, k nimž v nás a okolo nás dochází. Ke snaze o vytvoření takového řádu se Nietzsche ve *Zrození tragédie* hlásí plně a s veškerou silou.

Není ale jednoduché říct, zda sám takový řád tvoří. Nepíše tragická dramata nebo opery, v nichž by podle jeho názoru mohl být takový mýtus vyjádřen. Místo toho o mýtotvorné opeře Richarda Wagnera píše filosofickou knihu. A v ní usiluje o vytvoření filosofie, která by žila s mýtem v symbióze, filosofie, která by se stala spolubojovnící Wagnerových oper. Je ale takový počín sám tvorbou mýtu? A může s ní vlastně být niterně spojen?

Jisté je, že Nietzscheho kniha má mytologické rysy. Užívá božských jmen pro označení stěžejních principů.¹⁶⁹ A především ospravedlňuje současné dění vyprávěním o událostech, které se měly odehrát v dávné minulosti a které mají podle *Zrození tragédie* tvořit základní vzorec dějin jako takových: Nietzscheho a Wagnerův boj má být opakováním nebo pokračováním boje řecké tragédie, boje, v němž nemá jít o nic menšího než o spásu trpícího lidstva skrze dionýské splnutí s hudbou života. Navzdory tomu je ale Nietzscheho kniha také filosofická. Pracuje s pojmy a pojmy

¹⁶⁸ „Die griechische Kunst und vornehmlich die griechische Tragödie hielt vor Allem die Vernichtung des Mythos auf: man musste sie mit vernichten, um, losgelöst von dem heimischen Boden, ungezügelt in der Wildnis des Gedankens, der Sitte und der That leben zu können.“ GT, KGW=III-1.144' KSA=I.148'.

¹⁶⁹ Rüdiger Safranski píše: „Wenn Nietzsche auf die griechischen Götter Dionysos und Apoll zurückgreift, um elementare Lebens- und Kulturmächte zu verstehen, so bedient er sich ihrer im Sinne einer Abbeviatur der Erscheinung (I,145) – das aber ist seine Definition des Mythos.“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 82-83.

tvorí. Argumentuje, i když podle autorova pozdějšího názoru nedostatečně.¹⁷⁰ Také vykládá a vyvrací argumenty odpůrců. Jistě, Nietzscheho polemiku nejen oživuje, ale také činí nespravedlivou zápal přesvědčení o již poznané pravdě. Právě touto polemikou nicméně Friedrich Nietzsche více než čím jiným vstupuje do prostoru západní filosofie. Vždyť tento prostor nikdy nebyl oblastí čistě racionální a soupeře respektující diskuse. Za to však byl od samého začátku bitevním polem, dějištěm bojů, v nichž byly používány všechny zbraně, které jen měli jednotliví zápasníci k dispozici. Zbraně, které používá Nietzsche, jsou ostatně velice staré. A patří k nim i pečlivě jednostranné, neboť k boji připravené, vykreslení obrazu nepřítele.¹⁷¹

Je-li ale Nietzscheho dílo filosofické, pak nepřítelem, proti němuž bojuje, je také filosofie. Jde mu, zaprvé, o vítězství nad určitým druhem filosofie, což je konec konců ve filosofii obvyklé, o vítězství nad filosofií kritickou, nad filosofií, která se sice mýty zabývá, proměňuje je ale na historii, a není tedy schopna nabídnout potravu, kterou člověk potřebuje. Snaha o toto vítězství ale podle Nietzscheho znamená, zadruhé, boj proti samotné touze po poznání a pravdě – touze zakládající podle tradičního západního chápání vědu i filosofii jako takovou. V tom spočívá riskantní dvojznačnost Nietzscheho postavení: Tvořit myšlení, které by v jazyce pojmů prokázalo, že jazyk pojmů a teoretická činnost jako taková nejen nestačí k životu, ale příliš velký důraz, který na ně má klást soudobá kultura, podstatně svědčí proti této kultuře. Prokazuje její slabost, prokazuje úpadek lidí, kteří ji sdílejí, i úpadek jí samé.

Ani taková kritika touhy po pravdě však neznamena, že by Nietzsche musel (nebo třeba proto, aby si neprotiřečil, měl) odmítnout veškerou filosofickou činnost. V návaznosti na Schopenhauera také ve *Zrození tragédie* tvoří vlastní, dionýskou metafyziku, o jejíž celkových cílech budu hovořit v příští kapitole a kterou by patrně mohl před vlastními námitkami hájit – například proto, že tato filosofie mýtus spíše ochraňuje, než aby jej vyvracela. V posledku se ale Nietzsche nedaří, aby se opravdu bez výjimky vyhnul takovému způsobu filosofování, které zároveň odmítá. Opakovaně se například vymezuje proti myšlení, které rozkládá a kritizuje, sám to ale také činí. Na jedné straně představuje Sókrata jako mytického viníka pádu, na straně druhé se sám staví do pozice toho, kdo – sice ve jménu neracionálního života, přesto však za použití racionálního, pojmového aparátu filosofické teorie – jako individuální obhájce individuální morálky kriticky vystupuje proti vládnoucím mravům tím, že argumenty problematizuje jejich hodnotu; tím, že hledá pravdu.

Není tomu ale především tak, že je snaha o tvorbu mýtu, která chce nejen vycházet z filosofické diagnózy situace jeho chybění, ale chce na tuto diagnózu trvale odkazovat a nevzdávat se jejích kritických náhledů, odsouzena k nutnému nezdaru? Podle mého soudu ano, a podle mne si i Nietzsche tuto skutečnost v průběhu času uvědomil. Již *Zrození tragédie* ostatně obsahuje postřehy, které k takovému uvědomění mohou vést. Čím jiným je hledání orientace ve snech o

¹⁷⁰ Srov. GT KGW='III-1.8' KSA='1.14'.

¹⁷¹ Již užití mýtu jako polemického nástroje znamená vstup do filosofie. Adorno a Horkheimer poznamenávají: „už tím, že se mýty stavějí do opozice a stávají se argumenty, přiznávají se k principu rozkladné racionality, kterou vytýkají osvícenství.“ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. Op. cit., str. 20.

dionýském Řecku než pátráním po kořenech v cizích kulturách, a tedy „nezkroceným blouděním umělecké fantazie“ nebo nasycení jen slibujícím hladověním?

Mýtus je navíc obecně možné tvořit buď s vírou v mýtus – to ale předpokládá, abychom nevěděli, že vůbec tvoříme –, nebo bez víry v něj. Tvořit jej bez víry ale, zaprvé, znamená vědomě klamat ty, kterým mýtus chceme předat, což bychom mohli jak ze zásadních příčin odmítnout (například proto, že bychom odmítli šířit vědomou lež), tak problematizovat z čistě pragmatických důvodů – lidé se zpravidla nechají oklamat spíše těmi, kdo nevědí, že klamou. Za druhé, což je zde rovněž důležité, to znamená sám zůstat v situaci bez mýtu.¹⁷²

Nietzscheho texty přesto lze jako zdroj materiálu k tvorbě mýtů použít – vhodných mýtotvorných motivů rozpracovávají dostatek. Také historie jejich přijetí dosvědčuje, že navázání na Nietzscheho může spočívat v tvorbě „sídel“ (mladého) člověka, sídel stvořených z mýtů, příběhů poskytujících ospravedlnění světa (tedy určitého světa) nebo života (tedy určitého života). A tato sídla mohou mít i podobu pohodlně hotových domovů, na nichž není třeba nic měnit, v nichž lze klidně „zapustit kořeny“. Ti, kdo takovým způsobem na Nietzscheho navazují, ovšem zapomínají na něco, co si Nietzsche sám opakovaně připomínal a co dostatečně pozorným čtenářům připomínají jeho texty. Je sice možné tvořit legitimizující obrazy světa či legitimizující příběhy, tyto obrazy a příběhy ale vždy mají svůj původ ve vůli, jejíž naplnění mají legitimizovat. Jsou výtvozem určité vůle k moci, nejsou světem samým. A tomu, kdo si je toho vědom, nemohou sloužit jako mýtus ve smyslu, o kterém hovořil Nietzsche. Není také možné zároveň žít mýtem a setrvávat u pojmové, sebe si vědomé reflexe chybění mýtu a na této reflexi založené výzvě k jeho obnově. Tvrdit, že současnosti chybí mýtus, předpokládá rozeznávat mýtus jako mýtus – tedy jako příběh, který může i nemusí existovat. A vyzývat k tvorbě mýtu znamená přiznat, že mýtus není o sobě jsoucím řádem, nýbrž stvořeným příběhem. Život ve světě mýtu předpokládá opak: Nezakoušet mytický příběh jako příběh, nýbrž jako svět sám, tedy žít v samozřejmosti, kterou náhled odlišující skutečnost a její interpretaci vždy již narušuje.

Mohli bychom ostatně být v pokušení dodat, že právě tento náhled tvoří jádro filosofického postoje ke světu. Filosofii je ovšem mnoho. I jeden autor jich leckdy vytvořil více. A učinil to také Nietzsche, z něhož se sice v průběhu času stal zastánce mimo jiné právě na tomto náhledu založených filosofických pozic, ve *Zrození tragédie* však hájil odlišná tvrzení a přesvědčení. O mnohoznačnosti textů Franze Kafky jsem již hovořil. Mnohoznačné je však i Nietzscheho myšlení. Je ale mnohoznačné z jiných důvodů než u Kafky, byť třeba s obdobnými důsledky. Příčinou mnohoznačnosti textů Franze Kafky je to, že výslovně nerozvíjejí důsledky, které v nich uvedené příběhy a komentáře příběhů vyvolávají v myslích čtenářů. U Friedricha Nietzscheho je situace

¹⁷² Safranski o rozdílu mezi Wagnerem a Nietzschem píše: „*Was Nietzsche und Wagner nach anfänglicher Übereinstimmung trennen wird, ist der Gegensatz zwischen einer Mythenproduktion, die religiöse Geltung beansprucht (Wagner), und einem ästhetischen Spiel mit dem Mythos, das im Dienste der Lebenskunst steht (Nietzsche).*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 83. A poznamenává: „*Wenn sich eine Epoche über die Mythen hinausreflektiert hat, wenn Erkenntnisse gewonnen wurden, die nicht mehr mit den Mythen vereinbar sind, dann hat sich ein Bruch vollzogen der das Verhältnis zum Mythos grundlegend verändert. Sein Wahrheitswert schwindet, und er gewinnt vielleicht ästhetischen Wert. Der ästhetisch aufgenommene Mythos aber kann nicht mehr jene Kraft haben, eine Kulturbewegung zur Einheit zusammenzuschließen.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 138.

téměř opačná: Jeho texty jsou mnohoznačné proto, že Nietzsche výslovně promýšlel mnohé, často i neslučitelné důsledky myšlenek, jimiž se zabýval. I proto se jemu vlastní literární formou stal aforismus.

A právě proto se do konfliktu dostávají také Nietzsche vyjadřované či uskutečňované postoje k mýtu a kritice: Jeho racionální kritika mýtu a jeho racionální kritika racionality, která je ostatně bojištěm sama o sobě, neboť kritický hrot v jejím případě míří proti kritickému hrotu samému. Je sice pravda, že Nietzsche v tomto ohledu prošel jistým vývojem (a že tedy zpravidla nekladl na oba postoje v jednom díle stejný důraz), na druhou stranu ve všech jeho knihách nalezneme, i když v různé míře, obojí kritický zápal. Nikdy se také Nietzsche nepřestal pokoušet o načrtnutí plánu myšlení, které by vůbec nebylo kritické, nýbrž tvůrčí: Ve vrcholném díle *Mimo dobro a zlo* o něm například mluví jako o „filosofii budoucnosti“, filosofii tvořící hodnoty a tedy světy. Zároveň ale nepřestal „stažené obrazy světa“ zkoumat právě jako obrazy, srovnávat a odhalovat vůle, které v nich působí – nepřestal odkrývat mínění jako mínění, nepřestal být hněvivým Sókratem moderny.

Vrátím-li se k obrazu, který provází touto kapitolou, mohu říci, že Nietzsche ve *Zrození tragédie* žádá, abychom nebyli jako kmeny ve sněhu, nýbrž živé, zakořeněné stromy. Zároveň ale mohu dodat, že to není vše, co lze o Nietzscheho postojích k otázce zakořenění říci. Do jisté míry již ve *Zrození tragédie* Nietzsche reflektuje rizika spojená se snahou o nalezení pevných kořenů. A zároveň si uvědomuje zvláštní možnosti, které nabízí právě situace, v níž lidé žijí bez pevné vazby k půdě. Nemůže nakonec být dobře, že žijeme (jako Řekové zbavení vlády mýtu) v „divočině myšlenky, mravu a činu“? Vždyť z Nietzscheho se v rámci kulturního prostoru Západu stal symbol pro kladnou odpověď na tuto otázku.

V tuto chvíli ale považuji za vhodné do hry znovu uvést i Kafku. Základní porozumění je u obou autorů, přestože používají jiné výrazové formy, stejné. Společnou půdu Friedricha Nietzscheho a Franze Kafky tvoří vědomí absence půdy, nebo přesněji vědomí absence kořenů, které by je (a patrně i nás) s půdou pevně spojovaly. Víme také, co říká k otázce navázání na tuto situaci mladý Nietzsche. Zatím jsem ovšem vůbec nehovořil o tom, jaké navázání by mohlo být žádoucí podle Franze Kafky. Je to ostatně pochopitelné, prózy *Stromy* a *Popis jednoho zápasu* k tomu nic neříkají.

V poznámkách z Kafkovy pozůstalosti ale nalezneme úvahu, která je paralelní uvedeným myšlenkám Friedricha Nietzscheho.¹⁷³ Podle ní je příčinou Kafkových nezdarů v rodinném životě, přátelství, manželství, zaměstnání i literatuře především nedostatek půdy (*Boden*), ovzduší a přikázání. Kafkovým úkolem má podle Kafky být tato půda, toto ovzduší i tato přikázání stvořit – všem nezdarům by to dalo dobrý smysl, proměnilo je v úspěch. A k jeho dosažení Franz Kafka chce – na první pohled paradoxně – využít právě toho, že si s sebou z životních potřeb nese jen „*obecnou lidskou slabost*“, neboť právě chudoba takového dědictví jej dovedla k tomu, že s veškerou silou

¹⁷³ O blízkosti níže diskutované pasáže a Nietzscheho myšlenkového světa píše i Bert Nagel – Kafka i Nietzsche považovali vše dosavadní za uzavřené; Kafka však nevěděl, zda není jen koncem; a svými potřebami se stále vztahoval ke světu tradice; psychologicky to ostatně mělo podle Nagela platit i pro Nietzscheho. Srov. NAGEL, Bert. Op. cit., str. 303 – 304.

pojal vše negativní své doby. Chce využít toho, že jej do života nepřivedla těžce klesající ruka křesťanství (jako Kierkegaarda), že se nezachytil „posledního cípu odlétajícího židovského modlitebního pláště“ (jako sionisté). A svoji úvahu zakončuje slavnou, téměř magickou formulí: „Jsem konec nebo začátek“.¹⁷⁴

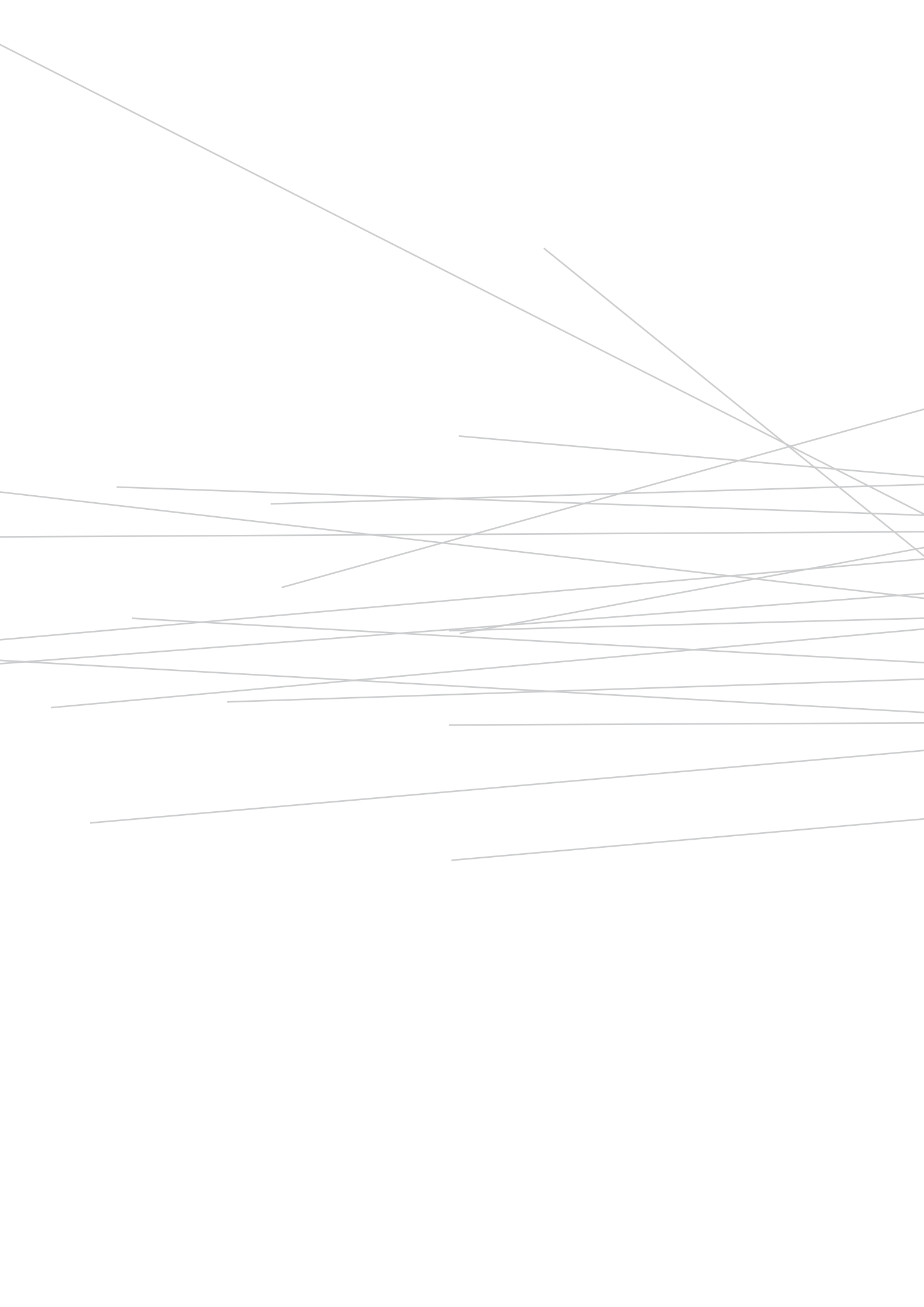
Podobně jako dvacátá třetí kapitola Nietzscheho *Zrození tragédie* i tato Kafkova úvaha představuje, snad více než co jiného, svod k příliš snadné a svévolné interpretaci. K tomu, abychom zapomněli, že nevíme, zda vůbec lze jako pokus o splnění právě tohoto úkolu chápat ostatní texty Franze Kafky. A i kdybychom to mohli prokázat, že nemůžeme s jistotou vědět, které, v čem, jak a do jaké míry měly ve směru tvorby nového ovzduší, nových přikázání a nové půdy působit. Jistě, nejenom Kafkovy aforismy, ale také literárně složitější povídky nebo romány sledují pokusy o nalezení pevné půdy a „zapouštění kořenů“. Pojednávají také obecně o zákonu nebo o jednotlivých

¹⁷⁴ „Es ist nicht Trägheit, böser Wille, Ungeschicklichkeit – wenn auch von alledem etwas dabei ist weil "das Ungeziefer aus dem Nichts geboren wird" – welche mir alles mißlingen oder nicht einmal mißlingen lassen: Familienleben, Freundschaft, Ehe, Beruf, Litteratur, sondern es ist der Mangel des Bodens, der Luft, des Gebotes. Diesen zu schaffen ist meine Aufgabe, nicht damit ich dann das Versäumte etwa nachholen kann, sondern damit ich nichts versäumt habe, denn die Aufgabe ist so gut wie eine andere. Es ist sogar die ursprünglichste Aufgabe oder zumindest ihr Abglanz, so wie man beim Ersteigen einer luftdünnen Höhe plötzlich in den Schein der fernen Sonne treten kann. Es ist das auch keine ausnahmsweise Aufgabe, sie ist schon gewiß oft gestellt worden, ob allerdings in solchem Ausmaß weiß ich nicht. Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.“ (Nachgelassene Schriften und Fragmente II, str. 97-98) „Není to netečnost, zlá vůle, nešikovnost – byť troška z toho všeho tu je, protože „hmyz se rodí z ničeho“ –, co způsobuje, že se mi nedaří – a ani to není přesné slovo – vůbec nic: rodinný život, přátelství, manželství, povolání, literatura, je to nedostatek půdy, vzduchu, přikázání. Vytvářet tento nedostatek [Na rozdíl od Jiřího Strömšíka se domnívám, že se ukazovací zájmeno „diesen“ spíše než na výraz „der Mangel“ vztahuje na množinu půda, vzduch a přikázání (der Boden, die Luft, das Gebot). Z gramatického hlediska jsou možné obě varianty. Přestože je však rozdíl mezi oběma překlady na první pohled značný, přestože dokonce na první pohled předpokládají naprosto protikladný smysl Kafkovy věty, moje interpretace tento rozdíl téměř stírá: Stvořit půdu, vzduch a přikázání také podle mého názoru znamená stvořit pozitivní smysl jejich nedostatku. Pozn. Matěj Král] je můj úkol, ne snad abych pak mohl dohnat zameškané, nýbrž abych nemohl nic zameškat, neboť tento úkol je stejně dobrý jako kterýkoli jiný. Je to dokonce nejpůvodnější úkol, nebo přinejmenším jeho odlesk, tak jako při zlézání výšiny s řídkým vzduchem můžeme náhle vstoupit do záře vzdáleného slunce. Není to také žádný výjimečný úkol, byl jistě zadán mnohokrát, ovšem zda v takovém měřítku nevím. Z požadavků života jsem si, pokud vím, nepřinesl vůbec nic, jen obecnou lidskou slabost, s tou – v tomto ohledu je to obrovská síla – jsem mocně vstřebával to negativní ze své doby, která je mi velmi blízká, kterou mám právo nikoli potírat, nýbrž v jistém smyslu zastupovat, přičemž na tom nepatrném pozitivním, jakož i na nejzažším, v pozitivní se zvracejícím negativním jsem neměl žádný zděděný podíl. Nebyl jsem uváděn do života rukou křesťanství, rukou arci již těžce klesající, jako Kierkegaard a nestačil jsem se chytit ještě posledního cípu odlétajícího židovského modlitebního pláště jako sionisté. Jsem konec, nebo začátek.“ (Povídky II, str. 341-342) Ritchie Robertson k tomuto textu mimo jiné poznamenává: „The word 'Boden', as we have seen, was used constantly by Zionists, and sometimes by Kafka, to denote the sustaining, organic community that Western Jews lacked.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 188. A Kafkovo postavení komentuje těmito slovy: „Unlike Kierkegaard and the Zionists, he has not been supplied by his upbringing with any attachment to the surviving remnants of Christianity or Judaism. Living in an age when religious traditions are on the point of petering out altogether, he represents his age in its negative aspect. In his very weakness, however, lies his strength. Being wholly deprived of the shelter of a religious community, he has to start building one from scratch, and such a task, though not unique in kind, may well be unique in its magnitude.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 189.

normách. Navzdory tomu, co bychom si na základě citované úvahy mohli myslet, je ale nenabízejí ve formě „přikázání“, která by mohla být půdou, s níž jsme pevně spojeni. Patrně je možné chápat Kafku jako nového proroka – nikoliv však jako nového proroka starého druhu.¹⁷⁵ Zde platí pro Kafku totéž, co platí pro Nietzscheho a co podle Nietzscheho – i ve skutečnosti – platí obecně: Jsme-li si vědomi sebe jako tvůrce, nemůžeme (přinejmenším pro sebe) tvořit ani mýtus, ani náboženství.

Přesto se tvorba nových přikázání, nového ovzduší a nové půdy mohla Franzi Kafkovi podařit. Pokud se ale podařila, nešlo o tvorbu v duchu minulých, mytických či náboženských, zákonodárných počinů. Spíše šlo o tvorbu, která poskytuje půdu tím, že vyjadřuje situaci bez půdy; tvorbu, která – jak se výslovně říká v úvaze z pozůstalosti – nemá naši dobu porazit, nýbrž se ji spíše pokouší „zastoupit“ (*vertreten*), zřejmě v právnickém významu, jenž byl Kafkovi odborně vlastní; která se snaží při vědomí všech slabin, dokonce z tohoto vědomí samotného, utvořit novou sílu.

¹⁷⁵ Günther Anders správně poznamenává: „Kafka je dalek od toho vracet se ke skutečnému náboženství.“ „Kafka ist fern davon, zu einer wirklichen Religion zurückzufinden.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 80.



Friedrich Nietzsche a Franz Kafka sdíleli zkušenost chybění pevné půdy. A třebaže při navazování na tuto zkušenost nepostupovali stejně, na některých místech se jejich cesty přiblížily – aby se nesouhlasně přetnuly, někdy ovšem proto, aby vedly podobným směrem nebo alespoň procházely totožnou krajinou. Opakovaně se přitom jednalo o krajinu, jež byla i krajinou náboženskou; a uvažovaným cílem bylo hledání spásy – rozhodujícího zlomu v bytí, jehož současná podoba byla pojímána jako utrpení či vina. Nietzsche ovšem nepřestával prorocké sny provázet pochybujícími komentáři, jež nelze zařadit do základů žádného kultu; a smysl Kafkova myšlení je zpochybněn již jeho uměleckým podáním. Kafkova i Nietzscheho duchovnost není nikdy jen náboženská, odstupuje od sebe samé, na svůj vznik (a tedy na sebe) nutí pohlížet také kriticky.

Platí to i pro souvislost, na kterou se soustředím v této kapitole – souvislost spásy a smrti.

„*Do Schopenhauera se pustím dnes,*“¹⁷⁶ zní věta ze skici jednoho Kafkova dopisu;¹⁷⁷ a také já teď vyjdu od autora, kterého znal jak Franz Kafka, tak Friedrich Nietzsche; a který byl zejména pro Nietzscheho vývoj zásadní – od Arthura Schopenhauera.

Základ Schopenhauerovy filosofie tvoří přesvědčení, že svět je o sobě vůlí. A tuto skutečnost z uměleckých forem nejčistěji vyjadřuje hudba. O vlastnostech tohoto světa (tedy o důsledcích této skutečnosti) má ovšem člověk poučit především tragické drama. V tragédii se život ukazuje jako cosi hrozivého („*nevýslovná bolest, bída lidství, triumf zla,*“¹⁷⁸ píše Schopenhauer), vzhledem k lidskému chápání spravedlnosti nesmyslného („*výsměšná vláda náhody a nezadržitelný pád spravedlivých a nevinných,*“¹⁷⁹ píše Schopenhauer) a zoufale rozporného (jedna a táž vůle, rozštěpená ve vůle jednotlivých postav, vraždí sama sebe, píše Schopenhauer).¹⁸⁰ Tato trojjediná pravda světa tragického umění je podle Schopenhauerova názoru zároveň pravdou světa tragické skutečnosti. Život je nikdy nekončící zápas, neboť jeho základem je vůle. Tato vůle je o sobě jedna, jako vůle však předpokládá i vytváří úsilí zápasu. Na rovině jevu se již proto ukazuje jako mnohost jednotlivin (osob), které se dostávají do sporu právě proto, že jejich úsilí má stejný smysl a směr. Principem individuace, tedy příčinou oddělené existence jednotlivých entit, jsou čas a prostor, rysy patřící pouze ke struktuře zdánlivého světa, ve skutečnosti se sebou totožná podstata života však způsobuje zdání mnohosti kvůli své povaze samé.

¹⁷⁶ „*Den Schopenhauer beginne ich heute.*“ Český Povídky II., str. 224.

¹⁷⁷ Adresátem dopisu měl být podle Maxe Broda Paul Wiegler, který vydal mj. výbor ze Schopenhauera. (Srov. poznámka č. 75, Povídky II., str. 401).

¹⁷⁸ „*der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit*“ SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1997. Band 1, Teil 1, str. 206. SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, str. 318.

¹⁷⁹ „*die höhrende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen.*“ Tamt.

¹⁸⁰ Srov. Tamt.

Význam tragédie se však neomezuje na to, že jsou jejím prostřednictvím vyjádřeny příčiny utrpení. Přinejmenším některá tragická dramata poukazují na lék, který může od utrpení osvobodit – na spásu v odevzdání. Tento poukaz v sobě nese osud hrdiny, jehož skutečné hrdinství nespočívá v mimořádných činech, nýbrž ve zřeknutí se činnosti jako takové. Hrdinou – tedy výjimečným vzorem, který by měl být napodobován, neboť na rozdíl od ostatních nachází správnou cestu i odvahu k tomu, aby se po ní vydal – se hrdina stává v okamžiku, kdy přestává konat. Právě proto je důležité, aby jeho příběh byl tragický. V utrpení nenaplněné touhy se ukazuje, že vůle je odsouzena k nezdaru nenaplnění. A ten, kdo byl vůlí (tedy činem nebo touhou po činu), díky prožitku této skutečnosti vůlí být přestává. Dochází k tomu, že „jev, Májin závoj, více neklame, ... člověk prohlédne formu jevu, principium individuationis, čímž právě skoná na tom spočívající egoismus, předtím tak násilné motivy ztratí svou moc a místo nich dokonale poznání podstaty světa, působící jako kvietiv vůle, přivede k rezignaci, k vzdání se, ne pouze života, nýbrž celé vůle k životu samé. Tak v tragédii nakonec uvidíme, jak ti nejušlechtilejší se po dlouhém boji a utrpení navždy zřikají účelů, které dosud tak pevně sledovali, a všech požitků života, nebo se jeho samého souhlasně a radostně vzdají. ... umírají očistěním utrpením, tj. poté, co v nich zemřela vůle k životu.“¹⁸¹

Cesta tragického hrdiny ovšem není nejlepší, neboť je nepřímá. Svým vyústěním se však shoduje s cestou světce, který asketizací obrací umrtvující sílu přímo do svého nitra. Život je utrpení, neboť jeho podstatou je vůle. A spásou je smrt – nikoliv smrt jedince, ale dvojediná smrt, v níž zaniká prožitek individuality i sama vůle, jejíž výkon předpokládá právě to, abychom svou životní činností přitakávali (podle Schopenhauera zdánlivě) skutečnosti vyděleného já. Tato dvojediná smrt pak mění postoj k té smrti, kterou za smrt označujeme obvykle: „Přijde-li konečně smrt, jež zruší tento jev vůle, její podstata zde prostřednictvím svobodného popření sebe samé odumřela až na slabý zbytek, který se jevil jako oživení tohoto těla; tak je smrt jako vytoužená spása velmi vítána a pocítována s radostí. S ní zde nekončí jako u jiných, pouze jev, nýbrž je zrušena sama podstata, která zde byla jen v jevu a prostřednictvím slabé existence; takže tím bylo přetrženo poslední pouto. Pro toho, kdo tak končí, zároveň skončil svět.“¹⁸²

V návaznosti na pojetí Schopenhauerovo rozumí vztahu smrti a spásy filosofie mladého Friedricha Nietzscheho. Východisko je shodné: Podstatou světa je nevědomá vůle; žít – tedy žít jako k zániku

¹⁸¹ „die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit er stirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehn wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben (...) sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist.“ Tamt., česky str. 206-207. Německy, str. 318-319.

¹⁸² „Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier ein schwaches Daseyn hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt.“ Tamt. česky str. 303. Německy Band 1, Teil 2, str. 473.

odsouzený jednatel – znamená trpět. Cíl je však jiný: Chce-li Schopenhauer spasit odříkáním, Nietzsche touhu po „*buddhistickém popření vůle*“¹⁸³ chápe jako nebezpečí a tvrdí, že je právě před ním třeba člověka zachránit.

Záchranu slibuje, nakonec však neposkytuje, optimismus vědy: řád skutečnosti má být přístupný rozumu; a vědění má přinést nápravu stávajících nedostatků lidské existence. Nietzsche soudí jinak: to, co z podstaty světa zakoušíme, je rozumu cizí; a nijak – ani pokrokem vědy – z lidského bytí nelze odstranit to, co morálka nutí chápat jako nespravedlnost.¹⁸⁴ Nemá-li se lidstvo jako celek připodobnit Schopenhauerovu tragickému hrdinovi, je třeba se vrátit k tomu, od čeho právě věda odváděla – k mýtu; a především k umění: „*zachraňující, léčení znalá kouzelnice, umění; jen ta je schopna myšlenky plné hnusu, myšlenky vyvolané strašlivostí či absurditou existence, proměnit v představy, s nimiž se dá žít.*“¹⁸⁵

Krásné zdání umění apollinského proměňuje skutečnost v dokonalou krásu plně harmonického tvaru; a propůjčuje jí – přinejmenším ve vzorovém případě sochařství – zdání nesmrtelnosti. Výsledná představa je svůdná – zejména zobrazuje-li člověka, neboť také jeho podobu proměňuje v dokonalý a zdánlivě věčný výraz míry. Je však také lživá – to, co zde svádí, neexistuje; dokonalý není ani žádný jedinec, ani život jako takový.

Skutečné a z pravdy vzházející vykoupení má poskytnout až spojení apollinského s dionýským v tragédii. Postavy tragických dramát působí apollinsky – jsou krásné a vznešené, schopné velkých činů. Proto, že vychází vstříc lidskému snění, se s nimi také diváci ztotožňují. Jestliže však estetika apollinského umění prožitkem ztotožnění s krásou vrcholí, estetika tragédie jím teprve začíná. A její konec je jiný – i apollinsky krásná postavy hrdiny zaniká; a toto zničení ničí i sen, který vyvolávala v lidské mysli. Prosazuje se pravda nedokonalosti a smrtelnosti.

Právě smrt jedince však má být spásná. Nikoliv ovšem sama o sobě; a nikoliv proto, že je smrtí – ať už v běžném smyslu, nebo ve smyslu hlubším, například schopenhauerovském. Smrt jedince má být spásná, neboť i její zkušenost má být zkušeností života. Smrt jedince má být – jinak řečeno – spásná, neboť ztotožnění toho, kdo tragédii vnímá, má probíhat na dvou úrovních – nejen apollinské, ale i dionýské. A jestliže se apollinské soustředí na zdánlivě trvalé, avšak nakonec také zanikající představy, dionýské prožívá hudbu – její tvářnost urychluje vznikání i zanikání, vždy již odvádí od soustředění na jednotlivý jev, právě tím však ztělesňuje věčné trvání ve věčné proměnlivosti; a právě díky tomu umožňuje i při zániku jednotlivého zažívat radost. Přestože jedinec umírá, život jako takový žije: „*na jednotlivých případech takového zničení se nám objasňuje věčný fenomén dionýského umění, které vyjadřuje vůli v její všemohoucnosti tak říkajíc za principiem individuationis, dionýského umění, které vyjadřuje věčný život mimo veškeré jevy a všemu zničení*

¹⁸³ „*einer buddhaistischen Verneinung des Willens.*“ GT, KGW='III-1.52' KSA='1.56'.

¹⁸⁴ „*Man soll es merken: die alexandrinische Cultur braucht einen Sklavenstand, um auf die Dauer existieren zu können: aber sie leugnet, in ihrer optimistischen Betrachtung des Daseins, die Nothwendigkeit eines solchen Standes und geht deshalb, wenn der Effect ihrer schönen Verführungs- und Beruhigungsworte von der ‚Würde des Menschen‘ und der ‚Würde der Arbeit‘ verbraucht ist, allmählich einer grauvollen Vernichtung entgegen.*“ GT KGW='III-1.113' KSA='1.117'.

¹⁸⁵ „*rettende, heilkundige Zauberin, die Kunst; sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit denen sich leben lässt.*“ KGW='III-1.53' KSA='1.57'.

navzdory.“¹⁸⁶ Právě proto, že je radost pravdou dionýského, raduje se vnímající ještě i ze zničení toho, s čím se zároveň na úrovni apollinské ztotožnil: „*vidí před sebou tragického hrdinu v jeho epické kráse i zřetelnosti a raduje se přece z jeho zániku ... Hrozí se muk, jež hrdinu zasáhnou, a přece v nich tuší slast vyšší a daleko, daleko mocnější.*“¹⁸⁷

Strach a soucit mají svoji platnost. Mají ji ale jen ve vztahu k apollinskému zdání; a apollinským zdáním není podle ontologie mladého Nietzscheho jen umírající hrdina nebo divákova představa sebe jako hrdiny – apollinské zdání je i divák sám. Z dionýského povstává hudba i tragický mýtus; z dionýského povstávají všechny jevy. A všechny jevy musí zanikat. Samo dionýské, s nímž se vnímající rovněž ztotožňuje, však má být věčné – „*hrdina, nejvyšší to jev volní, jest popřen k naší rozkoši, protože je přec jen pouhým jevem a že věčný život vůle není poražen jeho zničením. Věřme ve věčný život, volá tragédie, kdežto hudba je bezprostřední ideou tohoto věčného života. ... V dionýském umění a v jeho tragické symbolice promlouvá k nám táž příroda svým pravým hlasem a bez přetvářky: ‚Budte jako já! Jako já, která pod neustále se měnícími jevy jsem věčná tvořitelka, jsem ta, jež věčně nutí k životu, jsem ta, jež touto měnlivostí jevů dochází na věky svého uspokojení – jsem pramáti věcí!‘ ... boj a trýzeň a zničení jevů zdá se nám teď nutností, pod dojmem té přemíry nespočetných forem bytí, jež se překotně vrhají do života, pod vlivem té rozbujelé plodnosti světové vůle. Přes všecken strach a soucit jsme šťastni svým životem, nikoli jakožto individua, leč jako živoucí celek a souhrn, jehož tvůrčí slast nás pojala do sebe.*“¹⁸⁸

Takový je Nietzscheho projekt: spása skrze spojení mýtu s filosofií – neboť dionýské umění má zahrnovat zkušenost mytických příběhů, má se však zároveň opírat o vhled, který Nietzsche pokládal za vystižení podstaty světa; spása dosažená skrze celistvý psychický proces – neboť nestačí o tragédii přemýšlet, tragédii je třeba prožít (pokud nebudeme v hrdinově smrti hrdinou, smrt hrdiny nás nespasí); spása završená v přijetí smrti – smrt je spása, neboť smrt je život; to, co nutí jednotliviny zanikat, je nutí i vznikat; a jestliže se Schopenhauer soustředí na záporné stránky této dvojznačné skutečnosti, Nietzsche akcentuje ty kladné.

¹⁸⁶ „...an den einzelnen Beispielen einer solchen Vernichtung wird uns nur das ewige Phänomen der dionysischen Kunst deutlich gemacht, die den Willen in seiner Allmacht gleichsam hinter dem principio individuationis, das ewige Leben jenseit aller Erscheinung und trotz aller Vernichtung zum Ausdruck bringt.“ GT KGW='III-1.104' KSA='1.108'

¹⁸⁷ „Er sieht den tragischen Helden vor sich in epischer Deutlichkeit und Schönheit und erfreut sich doch an seiner Vernichtung ... Er schaudert vor den Leiden, die den Helden treffen werden und ahnt doch bei ihnen eine höhere, viel übermächtigere Lust.“ GT kgw='III-1.136' ksa='1.140'. Český str. 188.

¹⁸⁸ „der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird. Wir glauben an das ewige Leben, so ruft die Tragödie; während die Musik die unmittelbare Idee dieses Lebens ist. ... In der dionysischen Kunst und in deren tragischer Symbolik redet uns dieselbe Natur mit ihrer wahren, unverstellten Stimme an: „Seid wie ich bin! Unter dem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen die ewig schöpferische, ewig zum Dasein zwingende, an diesem Erscheinungswechsel sich ewig befriedigende Urmutter! ... der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen dünkt uns jetzt wie nothwendig, bei dem Uebermaass von unzähligen, sich in's Leben drängenden und stossenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens ... Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind.“ GT KGW='III-1.104' KSA='1.108' - KGW='III-1.105' KSA='1.109'. Český str. 142-144.

Kafkovo umění je mimo jiné uměním vystupňovaného soucitu s umírajícími. Řehoř Samsa a Jiří Bendemann, Josef K. – také zkušenost jejich smrti provází mimořádné pohnutí. A provází i smrt bezejmenné myšky krátké povídky z Kafkovy pozůstalosti: „*Tam ležela, ta malá milá myška, železo ve vaz, růžové nožky přimáčknuté, se ztuhlým slabým tělem, kterému by byl každý tolik přál kousek slaniny. Rodiče stáli vedle a prohlíželi si pozůstatky svého děcka.*“¹⁸⁹

Avšak Kafkovo hodnocení smrti není jen záporné a někdy se jeví jako vysloveně kladné. Je-li svůdný sen o věčném životě, svůdná může být i představa smrti: „*Pak jsme byli brzy u dívčiny rakve. Byla vyložena hezkými krajkovými polštáři. Dívka si do ní sedla a lákala mě k sobě dolů, ani tak kývajícím ukazováčkem, jako pohledem.*“¹⁹⁰

Obou skutečností si byl Franz Kafka vědom: „*Cestou domů jsem řekl Maxovi, že na úmrtním loži, za předpokladu, že bolesti nebudou příliš velké, budu velmi spokojený. Zapomněl jsem přitom dodat, a později jsem to záměrně potlačil, že to nejlepší, co jsem napsal, má svůj původ v této schopnosti zemřít spokojeně. Na všech těchto dobrých a silně přesvědčivých místech jde vždy o to, že někdo umírá, že je to pro něho velmi těžké, že v tom spatřuje bezprávi či přinejmenším tvrdost osudu a že čtenář, alespoň podle mého mínění, je pohnut. Avšak pro mne, který si myslím, že bych mohl být na úmrtním loži spokojený, jsou taková líčení vskrytu hrou, mě přece těší umírat v tom umírajícím, využívám proto vypočítavě čtenářovy pozornosti soustředěné na smrt, jsem při mnohem jasnějším rozumu než on, o němž se domnívám, že na úmrtním loži bude naříkat, a můj nářek je proto co možná dokonalý, není také ani přerývaný jako opravdový nářek, nýbrž probíhá krásně a čistě.*“¹⁹¹

Význam této pasáže pro smysl Kafkova díla se pokusil uchopit Walter H. Sokel. A učinil to pomocí filosofie Friedricha Nietzscheho: „*Základní ideou je u Nietzscheho a u Kafky, že je smrt zdrojem rozkoše, že v umírání dospívá k výrazu ‚spokojenost‘ ... a symbolicky, v zastoupení, je slaveno smíření s původem – návrat k němu. V obou případech je umírající hrdina zástupce a obětní beránek. V jeho utrpení, jeho zničení, zakoušíme svoji radost.*“¹⁹²

¹⁸⁹ „Dort lag sie die kleine liebe Maus, das Eisen im Genick, die rosa Beinchen eingedrückt, erstarrt den schwachen Leib, dem ein wenig Speck so sehr zu gönnen gewesen wäre. Die Eltern standen daneben und beäugten die Reste ihres Kindes.“ Český Povídky II, str. 233.

¹⁹⁰ „Dann waren wir bald bei des Mädchens Sarg. Er war mit schönen spitzenbesetzten Kissen ausgestattet. Das Mädchen setzte sich hinein und lockte mich hinunter, weniger mit dem winkenden Zeigefinger als mit dem Blick.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 229. Český Povídky III, str. 14.

¹⁹¹ „Auf dem Nachhauseweg sagte ich Max, daß ich auf dem Sterbebett vorausgesetzt daß die Schmerzen nicht zu groß sind, sehr zufrieden sein werde. Ich vergaß hinzuzufügen und habe es später mit Absicht unterlassen, daß das Beste was ich geschrieben habe, in dieser Fähigkeit zufrieden sterben zu können, seinen Grund hat. An allen diesen guten und stark überzeugenden Stellen handelt es sich immer darum, daß jemand stirbt, daß es ihm sehr schwer wird, daß darin für ihn ein Unrecht und wenigstens eine Härte liegt und daß das für den Leser wenigstens meiner Meinung nach rührend wird. Für mich aber, der ich glaube auf dem Sterbebett zufrieden sein zu können, sind solche Schilderungen im geheimen ein Spiel, ich freue mich ja in dem Sterbenden zu sterben, nütze daher mit Berechnung die auf den Tod gesammelte Aufmerksamkeit des Lesers aus, bin bei viel klarerem Verstande als er, von dem ich annehme, daß er auf dem Sterbebett klagen wird, und meine Klage ist daher möglichst vollkommen, bricht auch nicht etwa plötzlich ab wie wirkliche Klage, sondern verläuft schön und rein.“ Tagebücher, str. 708-709. Český Deníky 1913-1923, str. 137-138.

¹⁹² „Die Grundidee bei Nietzsche und bei Kafka ist die, daß der Tod eine Quelle der Lust ist, daß im Sterben eine ‚Zufriedenheit‘ ... zum Ausdruck gelangt und eine Versöhnung mit dem Ursprung – die Rückkehr zu ihm – symbolisch-stellvertretend gefeiert wird. In beiden Fällen ist der sterbende Held der Dichtung ein

Sokel má pravdu, když píše, že Kafkovo dílo spojuje se *Zrozením tragédie* tematizace radosti prožívané v souvislosti se smrtí postav. Jeho komentář však zároveň mnohé zakrývá – pokud jde o Nietzscheho, o Kafku i o jejich vzájemný vztah. Především proto, že nedoceňuje rozdíl smyslu motivů, které jsou spíše jen zdánlivě totožné. Nietzsche a Kafka se shodují v tom, že je – či může být – smrt zdrojem radosti (či štěstí a spokojenosti, nepochybně kladných pocitů); neshodují se však v tom, proč tomu tak je – či může být.

Pokud jde o Nietzscheho, Sokel píše: „*Podle Nietzsche se divák těší ze zničení tragického hrdiny, protože je smrtí hrdiny, v němž je nejzářivěji zastoupen princip individuace, symbolicky znovunastolena ztracená jednota Já a vesmíru, jednotlivce a společenství, člověka a světa. Divák tedy zakouší smrt hrdiny jako v nejvyšší míře radostnou, neboť v jeho smrti slaví gesto smíření s vesmírem.*“¹⁹³

Takové čtení však neodpovídá Nietzscheho argumentaci, neboť podle ní divák nemá zakoušet radost prostě proto, že smrt obnovuje jednotu či přináší smíření, ale proto, že povaha celku, do nějž hrdina zaniká a s nímž se smířuje, je i ve své hrozivosti radostná. Z Nietzscheho argumentace u Sokela chybí to podstatné – vlastní povaha dionýského, tedy tvořivost vůle, jež má být i v tragické zkušenosti zdrojem radosti. Řečeno jinak: Sokelův Nietzsche přechází v Schopenhauera – klad smrti má spočívat ve smíření, v obnovení ztracené jednoty, v čemsi, co se přinejmenším blíží odevzdanému navracení ze zápasu života.

Právě i nedostatečné rozlišování schopenhauerovského smíření a nietzschovského nesmíření se smířením (či smíření s nesmířením – smrti se u Nietzscheho přitakává proto, že se přitakává životu, jež zahrnuje i smrt – právě v tom spočívá návrat dionýského k přírodě, právě to je jediné smíření, o němž v dramatu Nietzscheho *Zrození tragédie* jde) Sokelovi umožňuje spojit Nietzscheho s Kafkou.

Kafkova vyjádření, o něž se Sokel opírá, jsou přitom velice obecná a nevyznačují se filosoficky nesnadným, leč přesto zřetelným tvarem, který je charakteristický pro Nietzscheho úvahy. Svým vyzněním se však blíží spíše odevzdanost akcentujícímu Schopenhauerovi, či jinému, jistě však ne-nietzschovskému náboženskému nebo filosofickému rámci. Některá vyjádření související s přijetím smrti, například „návrat k otci (Otcí)“ a „velký den (Den) smíření“, odkazují, jak uvádí i Sokel,¹⁹⁴ na eschatologii judaismu: „*Smrti bych se tedy svěřil. Zbytek víry. Návrat k otci. Velký den smíření.*“¹⁹⁵ A Kafkou v deníkovém zápisku předpokládaná schopnost „*moci zemřít spokojeně*“ („*zufrieden sterben zu können*“), jež se má projevovat v autorově štěstí provázejícím smrt jeho postav, je sice kulturně

Stellvertreter und Sündenbock. An seinen Leiden, seiner Vernichtung erleben wir unsere Freude.“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 76.

¹⁹³ „*Nach Nietzsche genießt der Zuschauer die Vernichtung des tragischen Helden, weil mit dem Tod des Helden, in dem das Prinzip der Individuation am glänzendsten vertreten war, die verlorene Einheit von Ich und All, Individuum und Gemeinschaft, Mensch und Welt symbolisch wiederhergestellt wird. Der Zuschauer erlebt also den Tod des Helden als in höchstem Grade lustvoll, weil er in seinem Tod die Geste der Versöhnung mit dem All feiert.*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 75.

¹⁹⁴ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 74.

¹⁹⁵ „*Dem Tod also würde ich mich anvertrauen. Rest eines Glaubens. Rückkehr zum Vater. Großer Versöhnungstag.*“ *Tagebücher*, str. 839. *Česky Deníky 1913-1923*, str. 220.

zcela neukotvená, nelze ji však přiřadit nietzschovské, i ve smrti se projevující radosti plodivé vůle.¹⁹⁶

Harmonie míru smrti („Friede“ v „*zufrieden zu sterben*“) ani Kafkova radost při hře umírání jeho postav („*ich freue mich ja, in dem Sterbenden zu sterben*“) také neničí a nemá ničit žal provázející jejich smrt – ani v prožitku čtenáře, ani v prožitku autora. Má spíše žalu dodat jinou (esteticky dokonalejší?) kvalitu: „*můj nářek je proto co možná dokonalý, není také ani přerývaný jako opravdový nářek, nýbrž probíhá krásně a čistě.*“

Obecná tvrzení je však třeba vystavit zkušenosti četby. Pokud jde o ni, budu se zde soustředit především na povídku *V kárném táboře*.

Kárný tábor, o němž Kafkova povídka pojednává, se nachází v zemi, o níž nevíme o mnoho více než to, že je ve vztahu k našemu domovu cizí – a to nejen zeměpisně, nýbrž i z hlediska povahy trestních řízení, která v ní probíhají. Dojem cizoty, který by patrně u čtenáře vyvolal již samotný popis tábora, přitom zdvojuje a zdůrazňuje prožívání jedné z hlavních postav – cestovatele, který tábor pozoruje a soudí (i tehdy, když se výslovně posouzení zříká). Kromě něj v ději vystupuje, jako druhá činná postava, důstojník, představitel moci kárného tábora, muž, který řídí důmyslný trestní aparát, jehož mechanismus jehlami vepisuje přímo do těl odsouzených pravidlo, které porušili, aby je po dlouhém mučení popravil. Důstojník pak ve výkladu, který podává cestovateli, zmiňuje ještě další postavy, které sice v samotném ději nevystupují, jako součásti důstojníkovy interpretace trestního tábora jsou nicméně důležité. Jde především o nového velitele, kritika krutosti trestního aparátu, reformátora, kterým důstojník právě pro jeho odpor k dosavadnímu (a dřívějšímu, podle důstojníka je současnost dobou úpadku, v níž z původního charakteru tábora zůstávají jen zbytky) uspořádání tábora pohrdá, který však proto vzbuzuje sympatie u cestovatele a patrně i u čtenáře, neboť cestovatelův pohled je pohledem pozdního evropského humanismu, jenž je více či méně při díle v mysli většiny Kafkových čtenářů. Kromě nového velitele je řeč také o veliteli starém, božském či pseudobožském zakladateli tábora, předmětu důstojníkovy obdivu.

¹⁹⁶ Sám Sokel ostatně v souvislosti se závěrem Kafkovy povídky *Ortel* píše o nejhlubší vrstvě prožívání Georga Bendemanna, jež se prosadí při přijetí otcova rozsudku, následující: „*Man könnte diese Schicht psychoanalytisch Masochismus nennen, den Wunsch nach Leiden, Strafe und Vernichtung. Moralisch könnte man sie als Wunsch nach Sühne für das Vergehen der Rebellion bezeichnen. Metaphysisch gesehen ist sie die Sehnsucht nach dem Verlöschen und Vergehen der Individuation und Rückkehr zum Strom der All-Einheit. Vom mythologischen Gesichtspunkt ist sie das Opfer des Sündenbocks, vom christlichen der Sühnetod für die Erbsünde des Verrats an der Seele und um göttlichen Willen, Sühne vor allem für die Sünde der Selbstsucht. Vom Standpunkt der Existenzphilosophie schließlich stellt diese Schicht den Selbstvernichtungswillen eines Daseins dar, das nie über das konventionelle und verfremdete ‚man‘ zu seinem eigentlichen Selbst vorgedrungen ist. Alle diese Deutungen treffen zu, keine erschöpft den Dichter Kafka. Denn seine Dichtung ist nicht Lehre, sondern Ausdruck und Darstellung.*“ (SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 83) To, co bylo výše charakterizováno jako výslovně nietzschovské, se zde ztrácí v obecně metafyzickém, jež má být navíc charakterizováno touhou po vyhasnutí, tedy čímsi podstatně ne-nietzschovským – právě tím, proti čemu se již *Zrození tragédie* vymezuje. Navzdory relativizujícímu doplnění je ostatně tvrzení „*alle diese Deutungen treffen zu*“ neudržitelné – kvůli vzájemným rozporům uvedených výkladů, ale i kvůli pnutí mezi každým z nich a Kafkovou prózou – pnutí, v němž nejde jen o „nevyčerpávání“ (například ve smyslu, v němž obecný pojem nevyčerpává pravdu jednotlivého), nýbrž o zásadní nesoulad s pojmovým rámcem, na který snad Kafkova próza opravdu odkazuje, nikoliv však ve smyslu souhlasu s nároky, jež daný rámeček vznášá.

Motiv spásy je zprvu do hry uváděn jen v náznacích. Důstojník mluví při popisu trestního zařízení o změně v prožívání souzeného (souzení a trest jsou ve světě povídky totožné), o změně, která nastává kolem šesté hodiny mučení, o ztišení souzeného, o čemsi, co „začne kolem očí.“¹⁹⁷ Říká, že to je „podívaná, která by dokázala člověka zlákat, aby si také lehl pod brány [trestního aparátu].“¹⁹⁸ A později své líčení dokresluje, vzpomíná na to, jak brali děti sledující popravy blíže, aby mohly proměnu vnímat opravdu pozorně. Vypráví: „*Jak jsme všichni ze zmučeného obličejů přijímali ten výraz proměnění, jak jsme nastavovali tváře světlu té konečně dosažené a již pomíjející spravedlnosti!*“¹⁹⁹ V závěru povídky se objevuje přímo slovo vykoupení, ovšem objevuje se způsobem, který již vyjadřuje dvojznačnost Kafkova textu: „*ani známky slibovaného vykoupení nebylo vidět.*“²⁰⁰ Tak popisuje Kafka pohled cestovatele do tváře mrtvého důstojníka, který se – poté, co mu cestovatel odmítl pomoci v boji s novým velitelem – skutečně nechal zlákat k tomu, aby si sám lehl pod brány zařízení.

Podle důstojníkovy vyprávění má spásu přinést utrpení, které plyne z pomalé popravy. V něm a skrze ně má odsouzený nejen pochopit, nýbrž také vnitřně prožít, že jeho poprava je dějící se spravedlností. A více než to, neboť důstojník odkazuje na cosi hlubšího než prosté uznání rozsudku. Odsouzený by měl dospět ke stejné zásadní proměně, jakou popsal Arthur Schopenhauer u tragického hrdiny. V prožitku utrpení by měl dosáhnout smíření, které by bylo navzdory zakoušené bolesti (a díky ní) do té míry blažené, že by již odsouzený více netrpěl a trpět nemohl. Soulad se schopenhauerovským projektem blažené smrti před smrtí, která by dokázala člověka zachránit nejen před strachem z konce, podtrhují odkazy na zkušenost askeze, které důstojníkovu vyprávění také zahrnuje. Odsouzenec je v prvních hodinách mučení, před dosažením vykoupení, podávána potrava. A on ji nejen přijímá, nýbrž přímo o ni usiluje, působí v něm vůle k životu. Právě ta ale má v okamžiku vykoupení zaniknout a odsouzenec již nemá o potravu jevit zájem. To, co má podle důstojníka prožít, lze sotva popsat přesněji než slovy samotného Schopenhauera: „*Nejčastěji musí být tudíž vůle zlomena největším vlastním utrpením, než se dostaví její sebepopření. Pak vidíme, jak člověk, který byl všemi stupni rostoucí tísně za nejprudšího odporu dohnán na samý kraj zoufalství, se náhle obrací do sebe, poznává sebe i svět, mění celou svou bytost, povznáší se nad sebe a veškeré utrpení a tím očištěn a posvěcen se s nevyvratitelným klidem, blažeností a povzneseností zřiká všeho, oč dříve tak prudce usiloval, a radostně přijímá smrt. ... vykoupení náhle vystupující z očištného plamene utrpení.*“²⁰¹

¹⁹⁷ „Um die Augen beginnt es.“ In der Strafkolonie, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 219. Česky: V kárném táboře, in: Povídky I, str. 160.

¹⁹⁸ „Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen.“ Tamt. Česky: tamt.

¹⁹⁹ „Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Verklärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit!“ Tamt., str. 226. Česky tamt., str. 164.

²⁰⁰ „kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken,“ Tamt. str. 245. Česky: tamt., str. 176.

²⁰¹ „Meistens muß daher, durch den größte eigene Leiden, der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehn wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehn, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Säligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig

Mezi světy Schopenhauerovy filosofie a Kafkovy povídky přesto existuje zásadní rozdíl. V prvním případě spásu slibuje Schopenhauer přímo svému čtenáři, v druhém případě je příslib čtenáři vícekrát a z různých důvodů vzdalován. Distance plyne již z obecných rozdílů mezi filosofickým textem a krásnou literaturou: sdělení postav nelze ztotožnit se sdělením autora; je dokonce možné, že chce autor tím, koho nechá určitá tvrzení v určité situaci vyslovit, tato tvrzení spíše zpochybnit, nebo i vyvrátit. A pro tuto variantu mnohé svědčí právě v případě Kafkovy povídky. Spása se neodehrává ani v samotném příběhu. Není přítomná, je pouze předmětem důstojníkovy vyprávění. Důstojník navíc nechce nic jiného než obhájit trestní aparát – je tedy pochopitelné, že se snaží důsledky trestání představit jako cosi kladného. Spásu také neprožil on sám. Měli ji kdysi, v nedosažitelné a neověřitelné minulosti, prožívat odsouzení. A v situaci, kdy by ji podle vyprávění prožít měl – tedy v situaci, kdy je před závěrem povídky sám trestním přístrojem mučen – se přístroj porouchává. Příběh o spáse není ani vyvrácen, ani potvrzen, vykoupení se však zkázou přístroje a smrtí důstojníka i v rámci světa povídky mění v legendu. Je odsunuto mimo historii, stává se čímsi stejně vzdáleným jako spása očekávaná v posmrtném životě.

Také na náboženská pojetí světa, včetně eschatologických motivů, ostatně Kafkova povídka odkazuje. Tyto odkazy jsou však vsazeny do společenství jiných odkazů, často protichůdného významu. Hrob starého velitele se nachází v podlaze, jako tomu bývá u hrobů v chrámech. A je na něm vytesán nápis zmiňující prorockví, které slibuje velitelovo zmrtvýchvstání, nápis vyzývající stoupence k tomu, aby věřili a čekali. Hrob ale není v chrámu, nýbrž v čajovně, a její hosté jsou k poselství lhostejní; přímo na náhrobní desce mají postavený stůl, musí jej odsunout, aby si cestovatel mohl nápis prohlédnout.²⁰² Již podobné smíšení poselství z prostoru transcendence a příliš lidského prostředí důvěryhodnost poselství zpochybňuje. A je pro Kafku charakteristické.

Hans-Dieter Zimmermann v souvislosti se smíšením transcendentního poselství a pozemského charakteru posla u Kafky upozorňuje na skutečnost, že se obdobným způsobem vztahoval sám Kafka k osobám, které byly považovány za držitele (či posly) vyšší moudrosti. Kafkovy zápisky o setkání s Rudolfem Steinerem a zázračným rabínem se podobají sobě navzájem a ve své dvojznačnosti i zobrazení zástupců vyšší moci v Kafkově próze.²⁰³

O Steinerovi Kafka píše: „Zpočátku ho rušila tichá rýma, teklo mu z nosu, ustavičně si strkal hluboko do nosu kapesník, na každé nosní dírci prst.“²⁰⁴ Rabín „smrká přes ruku na podlahu, sahá prsty do jídla.“²⁰⁵ O rabínových rukou však Kafka zároveň píše: „je vidět bělostnou pokožku,

empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.“ SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1997. Str. 485. SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, str. 311.

²⁰² Srov. *In der Strafkolonie*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 246-248. Česky: *V Kárném táboře*, in: *Povídky I.*, str. 160-161.

²⁰³ Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 47.

²⁰⁴ „Am Anfang störte ihn ein stiller Schnupfen, es rann ihm aus der Nase, immerfort arbeitete er mit dem Taschentuch bis tief in die Nase hinein, einen Finger an jedem Nasenloch.“ *Tagebücher*, str. 35. Česky *Deníky 1909-1912*, str. 61.

²⁰⁵ „schneuzt durch die Hand auf den Fußboden, greift mit den Fingern in die Speisen.“ *Tagebücher*, str. 752. Česky *Deníky 1913-1923*, str. 166

podobnou běl viděl člověk snad jen v představách svého dětství.“²⁰⁶ Bělost rabínových rukou je nejen bělostí dětských představ, ale také (a také proto) i Barnabášova pláště. A špína, o níž se hovoří v obou případech, je špínou úřadů *Procesu* i *Zámku*.

Jestliže vykoupení zůstává mimo děj a je čtenáři vzdalováno, krutost trestů mu naopak Franz Kafka přibližuje. Vyjadřuje ji neúprosně, vyhýbá se jakémukoliv skrývání. Jestliže Schopenhauer i Nietzsche hovoří o utrpení způsobem, jenž hrůzu sublimuje filosofickým jazykem a oslavou hrdinství, které v něm má být obsaženo, Kafkova povídka utrpení zobrazuje odkryté, včetně zcela nehrdinské pasivity, dokonce ubohosti odsouzence.

U Nietzscheho i Schopenhauera je spása ve smrti a utrpení předkládána jako dosažitelný cíl, z utrpení samého se ovšem přitom stává cosi nanejvýš zčásti skutečného; stává se z něj utrpení, po kterém můžeme toužit; utrpení, které můžeme zařadit jako niternou součást do svých denních snů – i dionýské je u Nietzscheho apollinské. U Kafky je hrůzné opravdu hrůzné; a to, co na něm může být spásného, je předvedeno jako sen, jenž může být i apollinským zdáním.

Utrpení může v Kafkově povídce nabývat mnoha hodnot. A mnoha hodnot může nabývat i ve skutečném světě. Může být zapojeno do nábožensko-filosofického (jako u Schopenhauera nebo Nietzscheho) či náboženského (jako v křesťanství, na něž ostatně povídka zřetelně odkazuje) příběhu spásy, jež by měla moci být spásou pro každého.²⁰⁷ Ale může být i důsledkem krutosti člověka vůči člověku, kterou má údajná smysluplnost utrpení pro trpícího jen zdánlivě ospravedlnit.²⁰⁸ Kafkova povídka mezi oběma možnostmi jednoznačně nevolí, nabádá však k obezřetnosti – suverénní převaha, s níž se trestní systém chová k těm, které soudí (tedy trestá, tedy mučí, tedy popravuje), ospravedlňuje spojování světa povídky s koncentračními tábory dvacátého století. Günther Anders píše, že je zařízení kárného tábora popravčím strojem, „*jaký nikdo nikdy před Hitlerovými stroji na masovou vraždu nespátřil*.“²⁰⁹ Zcela správně pak tvrdí, že je ohromení čtenáře z jeho krutosti jen prohloubeno věcností, s níž nevidaný stroj popisuje důstojník; a že se jedná o postup Kafkovi vlastní –

²⁰⁶ „*sieht man das Weiß der Haut, wie man ein ähnliches Weiß nur in Vorstellungen der Kindheit gesehen zu haben glaubt.*“ Tamt.

²⁰⁷ K vnitřní proměně odsouzeného má docházet kolem šesté hodiny a Zimmermann poznamenává: „*Šestá hodina odsouzenčova mučení připomíná šestou hodinu Ježíšova utrpení na kříži. V Matoušově evangeliu čteme: ‚Od šesté hodiny pak nastala tma po celé krajině až do hodiny deváté. Kolem deváté hodiny zvolal Ježíš silným hlasem: ‚Eli, Eli, lemma sabaktani?‘, to jest ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?‘ (Matouš 27, 45–46) Nevinně k smrti umučený se cítí Bohem opuštěn. Je to temný čas, kdy Bůh je daleko.*“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 83–84.

²⁰⁸ Robertson v souvislosti s Kárným táborem zmiňuje nietzschovsky orientovanou interpretaci Kafkovy povídky: „*It is now customary to point out that the Old Commandant suggests Jehovah; that the message which the machine inscribes on the prisoner's body recalls the Ten Commandments by being termed a 'Gebot' (E 205); and that the squiggles and curlicues around it may be meant to suggest the minutely detailed commentaries with which Talmudists had surrounded the Torah. Malcolm Pasley, who first drew attention to some of these hints, also points out how deeply Kafka is indebted to Nietzsche's critique of religion in Zur Genealogie der Moral. The central image probably comes from Nietzsche's description of the religious exploitation of suffering as 'Heils-Maschinerie' and his account of cruelty as an integral part of religion, an occasion for public festivities, and an indispensable means of imprinting moral commands on the unreceptive memory of the human animal.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 154.

²⁰⁹ „*dergleichen niemand vor Hitlers Massenmordmaschinen je gesehen hatte.*“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 13.

také v *Proměně* je úžas čtenáře vyvolán spíše nevzrušeností Gregorovy reakce na proměnu než samotnou proměnou.²¹⁰ V obou případech ostatně k prožitku úžasu náleží i – nezřetelné, právě proto však silně zakoušené – podezření, zda se krajně ne-normální neskrývá v tom, co chápeme jako normální a běžné; zda i my neprovozujeme s věcným klidem smrtící zařízení; zda se i my – aniž bychom se tomu skutečně podívovali – neproměňujeme v nestvůrný hmyz.²¹¹

Nietzscheho filosofie uchopuje rozmanitost podob, jichž může nabývat vnímání uměleckého díla, žijících bytostí i života jako takového. A rozmanitost podob pozornosti ukazuje i Kafka, o čemž svědčí také povídka *V kárném táboře*.

Zprvu netečný, horkem unavený cestovatel se probouzí k pozornosti, když se mu pozvolna vyjevuje hrůznost aparátu. Jeho pozornost navíc zdvojuje pozornost odsouzeného – důmyslný mechanismus pozoruje i on, třebaže nerozumí výkladu; a nechápající pozornost odsouzence vůči stroji a nesrozumitelnému výkladu důstojníka naopak zrcadlí nechápající pozornost cestovatele vůči kresbám starého velitele, vůči labyrintu čar, který má být složitým, avšak v posledku srozumitelným („I vy byste se v tom nakonec určitě vyznali“²¹²) písmem, respektive propletením písma a ozdob, odkládajících porozumění a zajišťujících údajně právě proto porozumění skutečné. Cestovatel pak pozoruje i samu pozornost odsouzeného; a také tu pozoruje s hrůzou – neboť jde o něco, co je patrně trestné, tvrdí povídka,²¹³ snad ale i proto, že je hrůzné, když hrůzné se zájmem, avšak bez porozumění, sleduje jako předmět výkladu ten, kdo má hrůzu zakusit.

Zkušenost cestovatele pak zdvojuje čtenář, respektive – pro Kafku charakteristicky – cestovatel zdvojuje zkušenost čtenáře.

Pozornost, pozorování a příslibované, chybějící, či snad vskutku dosažené porozumění náleží i jinak k základním motivům povídky: Trestání jako přivtělování dříve nepřivtěleného, jako vynucování pozornosti vůči porušenému příkazu. Úsilí důstojníka o pozornost cestovatele vůči aparátu, která by měla přinést kladné hodnocení soudního řízení; důstojník soustředěný výhradně na stroj, nikoliv na druhé, respektive na druhé jen s ohledem na jejich vztah ke stroji;²¹⁴ pozornost cestovatele (a čtenáře) vůči tomu, čemu naopak důstojník pozornost nevěnuje – vůči nelidskosti mučení, zneužitelnosti téměř bezmezní moci o vině nepochybujícího soudnictví. Již chybějící pozornost diváků (včetně obzvláště blízko sedávajících dětí), kteří měli mít možnost pozorovat celou proceduru (průhledné, skleněné brány); pozornost čtenáře vůči tomu, že nelze vidět to, co bylo příslibeno (ani známky vykoupení nebylo vidět).

²¹⁰ Srov. tamt.

²¹¹ Kafka – tvrdí Anders – užívá metodu vlastní autorů bajek, metodu inverze: Že je samozřejmé odporné, se u něj vyjadřuje tím, že je odporné předvedeno jako samozřejmé. Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 15.

²¹² „Auch Sie würden es schließlich gewiß erkennen.“ In der Strafkolonie, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 217. Česky: V *Kárném táboře*, in: Povídky I., str. 158

²¹³ Srov. tamt.

²¹⁴ „Důstojník nepřestával ze strany pozorovat cestovatele, jako by mu chtěl vyčíst z tváře, jak na něj působí exekuce, již mu teď aspoň zběžně vysvětlil.“ „Der Offizier sah ununterbrochen den Reisenden von der Seite an, als suche er von seinem Gesicht den Eindruck abzulesen, den die Exekution, die er ihm nun wenigstens oberflächlich erklärt hatte, auf ihn mache.“ In der Strafkolonie, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 211. Česky: V *Kárném táboře*, in: Povídky I., str. 160.

S kafkovskou přesností a pozorností vůči možným proměnám se pozornosti věnuje pozornost v epizodě, která nastává zhruba ve čtvrtině povídky: zděšení cestovatele z pozornosti odsouzeného vůči detailům aparátu; pozornost důstojníka vůči nepozornosti (ne) dohlízejícího vojáka; vojákův pohled upřený k již na zem strženému odsouzenci; pozornost důstojníka vůči pozornosti cestovatele vůči odsouzenci (a jeho nepozornosti vůči aparátu) – to vše ve zkratce, kafkovsky groteskní i hrůzné, odráží zápas, o nějž v povídce běží – zápas o pozornost a její hodnotu.²¹⁵

Právě v této souvislosti lze hovořit i o sebereflexivitě povídky: Kafka jako důstojník, okouzlený aparátem na mučení psaním a hynoucí pod jehlami v okamžiku, v němž není vidět ani známky slibovaného vykoupení – také to může být jedno ze spojení ve hře, kterou rozehrála Kafkova, v komické nadsázce i tragické skutečnosti trýznící a sebetrýznící představivosti; i to může být jedno ze spojení ve hře, kterou nelze podřítit libovlnnému pojmovému schématu.

Na schéma, které by odpovídalo Nietzscheho *Zrození tragédie*, ostatně povídka ani neodkazuje – příslibená spása měla být schopenhauerovské povahy. Jiná Kafkova díla však zobrazují spojení smrti a čehosi, co by snad mohlo být spásou, v perspektivě, jež je blízká právě Nietzschemu.

Na konci *Proměny* vyjíždí rodina zeměděleho Řehoře tramvají za město: „Vůz, kde seděli sami, byl celý prozářen teplým sluncem. Pohodlně se opřeli na sedadlech, rozmlouvali o vyhlídkách do budoucna, a tu se ukázalo, že při bližším pohledu nejsou nikterak zlé, neboť všichni tři, na což se vlastně jeden druhého ještě ani nezeptali, mají náramně výhodná a zvláště pro pozdější dobu slibná zaměstnání. Největší okamžité zlepšení situace jim ovšem jistě snadno přinese změna bytu; vezmou si teď menší a levnější, ale přitom lépe položený a vůbec praktičtější byt, než je ten nynější, který vybíral ještě Gregor. A zatímco si takto povídali, zadívali se pan a paní Samsovi na svou čím dál čilejší dceru a skoro zároveň jim napadlo, jak za poslední dobu přes všechno soužení, od něhož jí pobledly tváře, rozkvetla v krásnou a kyprou dívku. Umlkli, a dorozumívajíce se skoro nevědomky pohledy, pomysleli si, že teď bude na čase, aby pro ni také vyhledali hodného muže. A připadlo jim jako potvrzení jejich nových snů a dobrých úmyslů, když u cíle jejich cesty dcera jako první vstala a protáhla své mladé tělo.“²¹⁶

²¹⁵ Srov. *In der Strafkolonie*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 215-216. Česky: *V Kárném táboře*, in: *Povídky I.*, str. 157-158.

²¹⁶ „Der Wagen, in dem sie allein saßen, war ganz von warmer Sonne durchschienen. Sie besprachen, bequem auf ihren Sitzen zurückgelehnt, die Aussichten für die Zukunft, und es fand sich, daß diese bei näherer Betrachtung durchaus nicht schlecht waren, denn aller drei Anstellungen waren, worüber sie einander eigentlich noch gar nicht ausgefragt hatten, überaus günstig und besonders für später vielversprechend. Die größte augenblickliche Besserung der Lage mußte sich natürlich leicht durch einen Wohnungswechsel ergeben; sie wollten nun eine kleinere und billigere, aber besser gelegene und überhaupt praktischere Wohnung nehmen, als es die jetzige, noch von Gregor ausgesuchte war. Während sie sich so unterhielten, fiel es Herrn und Frau Samsa im Anblick ihrer immer lebhafter werdenden Tochter fast gleichzeitig ein, wie sie in der letzten Zeit trotz aller Plage, die ihre Wangen bleich gemacht hatte, zu einem schönen und üppigen Mädchen aufgeblüht war. Stiller werdend und fast unbewußt durch Blicke sich verständigend, dachten sie daran, daß es nun Zeit sein werde, auch einen braven Mann für sie zu suchen. Und es war ihnen wie eine Bestätigung ihrer neuen Träume und guten Absichten, als am Ziele ihrer Fahrt die Tochter als erste sich erhob und ihren jungen Körper dehnte.“ *Drucke zu Lebzeiten*, str. 199-200. Česky *Povídky I.*, str. 146.

Walter H. Sokel píše: „*Vykoupení je zde.*“²¹⁷ Rodina, které se Řehoř obětuje, je sice sprostá, odpudivá či podlá (*gemein*) právě takový je však i život – a jemu má oběť Řehořovy smrti sloužit.²¹⁸ Kafkova osobitost a tragická ostrost spočívá právě „*v této kruté věčnosti, s níž je to pozitivní a vítězíci zbaveno ozdoby krásy a vznešenosti, ba dokonce kothurnů spravedlnosti.*“²¹⁹ „Krutá věčnost“, jež olupuje o krásu, vznešenost a spravedlnost, však v *Proměně* nepřichází k vítězícímu životu zvnějšku, ukazuje se jako podstatný rys jeho samého. Vychází to najevo i v Sokelově čtení – jako „*zcela tvrdý, jednoduchý a věčný*“²²⁰ je charakterizován výrok Řehořovy sestry (musí pryč, není to Řehoř; kdyby to byl Řehoř, odešel by dobrovolně);²²¹ a stejná věčnost, která skutečně je krutá, se ještě zřetelněji prosazuje v samotném závěru Kafkovy povídky – právě v tom závěru, který má podle Sokela znamenat spásu. Již proto není zřejmé, v čem má být tato spása spásná; a zda lze o tom, co ovšem v Kafkově povídce skutečně vítězí, vypovídat, že to je „*to pozitivní*“.²²²

Závěr povídky by do jisté míry bylo možné zasadit do nietzschovského (či v širokém smyslu darwinistického) rámce, neboť i podle něj má být život, jemuž bychom měli ještě i ve smrti jedince přitakat, nespravedlivý, nelidský a hrozivý. Platí však zároveň, že toto zasazování vystavuje nietzschovský rámec mimořádnému napětí, neboť *Proměna* odhaluje mnohé, co *Zrození tragédie*

²¹⁷ „*Die Erlösung ist da.*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 109.

²¹⁸ „*So ‚gemein‘ wie die Familie Samsa ist das Leben, und gerade solcher Gemeinheit muß der Tod des einzelnen dienen.*“ Tamt.

²¹⁹ „*in dieser grausamen Sachlichkeit, mit der das Positive und Siegende des Schmucks der Schönheit und Erhabenheit, ja selbst des Kothurns der Gerechtigkeit, beraubt wird.*“ Tamt.

²²⁰ „*ganz hart, einfach und sachlich.*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 102.

²²¹ „*Musí to pryč, zvolala sestra, to je jediný prostředek, tatínku. Musíš jen přestat myslet na to, že to je Gregor. Vždyť naše neštěstí je vlastně v tom, že jsme tomu tak dlouho věřili. Ale jakpak by to mohl být Gregor? Kdyby to byl Gregor, dávno by už uznal, že lidé nemohou žít pohromadě s takovým zvířetem, a byl by dobrovolně odešel. Neměli bychom bratra, ale mohli bychom dál žít a chovat v úctě jeho památku. Takhle nás to zvíře pronásleduje, vyhání pány nájemníky, chystá se zřejmě zabrat celý byt a nás nechat nocovat na ulici.*“ „*Weg muß es, rief die Schwester, das ist das einzige Mittel, Vater. Du mußt bloß den Gedanken loszuwerden suchen, daß es Gregor ist. Daß wir es solange geglaubt haben, das ist ja unser eigentliches Unglück. Aber wie kann es denn Gregor sein? Wenn es Gregor wäre, er hätte längst eingesehen, daß ein Zusammenleben von Menschen mit einem solchen Tier nicht möglich ist, und wäre freiwillig fortgegangen. Wir hätten dann keinen Bruder, aber könnten weiter leben und sein Andenken in Ehren halten. So aber verfolgt uns dieses Tier, vertreibt die Zimmerherren, will offenbar die ganze Wohnung einnehmen und uns auf der Gasse übernachten lassen.*“ Drucke zu Lebzeiten, str. 191. Český Povídky I., str. 140-141.

²²² „*das Positive*“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 109. Není to jasné především ve vztahu k samotné *Proměně*. Zcela jasné to ale není ani vzhledem k jejímu výkladu u Sokela. Sokel píše: „*Die ‚Schuld‘ war eben Gregor selbst. Er hatte sie auf sich genommen, und durch die Verwandlung ist er die Schuld geworden.*“ (SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 110-11) Co ale na sebe „vzal“, když byl sám vinou? A byla-li Řehořovou vinou (či Řehořem – vinou) – jak Sokelův výklad rovněž naznačuje – ztráta původní, city prostoupené, rodinné jednoty, provázející Řehořovo mocenské působení či kapitalistický způsob života („*Kälte und Herzlosigkeit, bloßes Nebeneinanderleben und freudlose Pflichterfüllung auf seiten Gregors hatten die alte Harmonie ersetzt. (Eine geschichtsphilosophische Parallele zum Zeitalter des Kapitalismus bietet sich dar.*“ (SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 111)), není zřejmé, proč by měla být spásou od této viny Řehořova smrt – vždyť pokračující život rodiny se jeví orientovaný stejnými, chcete-li měšťanskými, hodnotami, jimiž se řídil Řehoř (hospodářské vyhlídky, hledání manžela pro Řehořovu sestru apod.) I Sokel hovoří o rodině jako o „*eine Gruppe kleinbürgerlicher, recht herzloser Menschen*“ (SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 113). Právě to nicméně Sokel předpokládá: „*Damit kehren die ‚schönen Zeiten‘ wieder, an die sich Gregor erinnern konnte, aber ohne ihn. Durch sein Verschwinden sind sie zurückgekehrt.*“ (SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 111)

spíše zakrývá – například tím, že to sice uchopuje, ale jen obecnými pojmy, bez zpřítomnění zkušenosti utrpení.

A nejde jen o to: čtenářská perspektiva je při četbě *Proměny* blízká spíše Schopenhauerovi. Převládá v ní soucit – jako základ postoje Řehoře vůči rodině a především čtenáře vůči Řehořovi; soucit s utrpením, které snad není zcela nezaviněné, není však ani zcela zaviněné, neboť při jeho vzniku působilo mnoho nepochopeného, snad nepochopitelného (v tomto smyslu je ostatně bližší pravdě lidské neštěstí představit jako záporný zázrak proměny než věřit v možnost nalezení jednoznačného zavinění). Perspektiva spíše nietzschovská, oslavující znovu vzrůstající život, pak vstupuje do soucitem prostoupeného pole – a i když v něm zvítězí (Řehoř zemře, rodina ožívá), morální hodnota mocensky zřetelného vítězství není jasná; zápas mezi postoji a hodnotami, jenž jakoby odrážel zápas mezi Schopenhauerem a Nietzsche, není závěrem povídky rozhodnut. Čtenář, jenž se při četbě stává Řehořem, který trpí ztracenou prospěšností pro druhé i proměnou jako takovou a nakonec umírá v ubohosti, jež smrt provází, nemůže nevnímat krutost závěru povídky. A experiment Kafkovy představivosti nedovoluje nevidět to, co zůstává skryté za apollinským oděvem nietzschovského pojmosloví; nedovoluje nevidět to, co může zůstat skryté také v tragických dramatech, v nichž apollinské síly estetizují ještě i hrdinovu, údajně čistě dionýskou smrt. Závěr neuzavírá – jasný je spor, nikoliv jeho řešení.

A především: zdůraznění kruté věčnosti vzdaluje závěr povídky nejen Schopenhauerovi, ale i hodnotově idealizované filosofii *Zrození tragédie*. Podle ní má divácká zkušenost zahrnovat soucit i radost, má přinášet radost navzdory soucitu; a její spásnost má být závislá právě na tomto spojení – spásné, neboť přijetí vlastní smrti zahrnující a předjímající, má být štěstí ve sjednocení s umírajícím. V *Proměně* však soucit rodiny před vítězstvím radosti života zcela vyhasíná.

Odpovídá-li tedy závěr *Proměny* nějakému hodnotovému rámci, je to spíše rámec pozdní Nietzscheho filosofie, v níž se má přitakávat životu bez soucitu (a nikoliv jemu navzdory). Lze však říci i více: nadvláda kruté věčnosti je v závěru Kafkovy povídky taková, že ospravedlňuje výkladově provázat také *Proměnu* se světem, s nímž bývají spojována spíše jiná Kafkova díla – se světem odlidšťujícího odstranění nezdařilého (či za nezdařilé považovaného), který v nejostřejší podobě ztělesnil strojový aparát totalitarismu. A k otázkám položeným Kafkovou *Proměnou* náleží i otázka, zda přitakat takovému životu, který (v mnoha proměnách proměny) odlidšťuje – snad již svým odhlížením od utrpení; snad již bezohledností výhradního soustředění na to, co v síle svého růstu právě i ve smrti umírajícího nastává. A možné je argumentovat i takto: ztotožnit se ve smrti jedince jen s pokračujícím životem života jako takového znamená minout se s truchlením (rodina v *Proměně* téměř netruchlí a skon tělesně již odlidštěného Řehoře odbývá s rychlostí, jež je téměř stejně mrazivá jako posluhovaččino oznámení Řehořovy smrti slovy „*ono to chćíplo*“²²³), se zemřelým jedincem a – jelikož život neexistuje mimo jedince – i s oním „životem jako takovým“, jemuž má být v tomto gestu údajně přitakáno.²²⁴ Jestliže pak sám Nietzsche ve *Zrození tragédie* nežádá, abychom

²²³ „*es ist krepiert*“ *Drucke zu Lebzeiten*, str. 194. Česky *Povídky I.*, str. 143.

²²⁴ Jak napsal Karel Kosík: Grete je anti-Antigona, ne-hrdinka doby, v níž se mrtvola spíše odklízí, než pohřbívá; hrdinka doby, v níž se jde k cíli klidně a přes mrtvolu. (Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 75-76)

se ztotožňovali pouze s pokračujícím životem života jako takového, přesto na toto ztotožnění klade důraz; neopouští hraniční podobu metafyziky, v níž lze jedince popsat jako pouhý jev.

Franz Kafka filosofii Friedricha Nietzscheho ani nepotvrzuje, ani nevyvrací. Jeho próza však proměňuje to, o čem Nietzsche hovoří obecným jazykem pojmů, v konkrétní představu. A nic nenásvědčuje tomu, že by to, co na této představě vyvolává bázeň a soucit, mělo být – jako u Nietzscheho – pouze zdánlivé.

Jako klamný se však může ukázat nejen příslib spásy *Zrození tragédie*, ale také schopenhauerovský svod úplného spočinutí ve smrti vůle: „*Po smrti člověka se po jistou dobu dokonce i na zemi rozhostí ve vztahu k mrtvému zvláštní blahodárné ticho, pozemská horečka přestala, nevidíme již pokračující umírání, zdá se, jako by byl odstraněn nějaký omyl, je to dokonce i pro živé příležitost nadechnout se, proto se také otevírají okna úmrtního pokoje, až se pak všechno přece jen ukáže jako pouhé zdání a začne bolest a nářek.*“²²⁵

A jestliže platí „*naší spásou je smrt, ale ne tato,*“²²⁶ není jisté, zda je taková smrt, která by opravdu byla spásou, dosažitelná. Snad proto, že opravdová smrt by znamenala nikdy se nenarodit. A to je žijícímu nedostupné, jak tvrdí nejen moudrý Silén Nietzscheho *Zrození tragédie* („*Co je ze všeho nejlepší, je ti nadobro nedostižné: nejlepší je nebýti zrozen, nebýti, ničím nebýti*“²²⁷), ale i sám Kafka: „*Člověk ... byl svobodný, když tento život chtěl; nyní jej ovšem nemůže odvolat.*“²²⁸

Také proto je u Kafky přání zemřít jen znakem začínajícího poznání. Ale je tomu tak i z toho důvodu, že je hodnota té smrti, kterou lidé umírají, zcela nejasná: „*První znamením začínajícího poznání je přání zemřít. Tento život se zdá nesnesitelný, jiný není dosažitelný. Člověk se již nestydí, že chce zemřít; prosí, aby ho ze staré cely, již nenávidí, převedli do nové, již se teprve naučí nenávidět. Působí přitom i zbytek víry, že během transportu půjde náhodou po chodbě pán, pohlédne na věžně a řekne: ‚Toho už nezavírejte. Přejde ke mně.‘*“²²⁹

Dionýské znamená propletení života a smrti, rození a umírání, tvorby a ničení – smrt má být přijata, neboť je životem; radost zrození je lícem utrpení umírajícího. Také prostor Kafkova vyprávění bývá

²²⁵ „*Nach dem Tod eines Menschen tritt selbst auf Erden hinsichtlich des Toten für eine Zeitlang eine besondere wohlthuende Stille ein, ein irdisches Fieber hat aufgehört, ein Sterben sieht man nicht mehr fortgesetzt, ein Irrtum scheint beseitigt, selbst für die Lebenden eine Gelegenheit zum Atemschnappen, weshalb man auch die Fenster des Sterbezimmers öffnet, bis sich dann alles doch nur als Schein ergibt und der Schmerz und die Klagen beginnen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 100. Česky Povídky II., str. 343.

²²⁶ „*Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 101, Česky Povídky II., str. 343.

²²⁷ „*Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein.*“ ('GT' KGW='III-1.31' KSA='1.35')

²²⁸ „*Der Mensch ... war ... frei, als er dieses Leben wollte; jetzt kann er es allerdings nicht mehr rückgängig machen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137, Česky Povídky II., 372.

²²⁹ „*Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen, man bittet aus der alten Zelle die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 116. Česky Povídky II., str. 356.

vysoce mnohoznačný z hlediska protikladu mezi životem a smrtí. Obecně jej lze popsat jen pomocí paradoxů: je to prostor mezi životem a smrtí nebo prostor života i smrti nebo prostor ani života ani smrti nebo prostor života jako smrti nebo prostor smrti jako života.

Výslovně to platí o prostoru, v němž pobývá lovec Gracchus („*Jste mrtev?*“ *„Ano,“ řekl lovec, jak vidíte. Před mnoha lety jsem se ve Schwarzwald, to je v Německu, zřítil ze skály, když jsem pronásledoval kamzíka. Od té doby jsem mrtvý. „Ale přece i žijete?“ řekl starosta. „Do jisté míry,“ řekl lovec. „Do jisté míry i žiji.“*²³⁰), nebo o prostorech, které popisují některé Kafkovy aforistické úvahy,²³¹ méně prokazatelně to však platí i o jiných kafkovských ne-místech (především jde o město *Procesu*, do nějž proniká soud, jež je i není soudem posledním; a ves *Zámku*, pospolitost spojenou s přesazným úřadem, ze světa vytrženou i svět představující).²³²

Na tuto paradoxní skutečnost by bylo možné jen bez dalšího upozornit, pokusím se ji však i okomentovat – ovšem s vědomím toho, že je také v tomto ohledu Kafkova próza velice otevřená a nelze ji převést na libovolné náboženské či filosofické schéma.

Nerozlišitelnost života a smrti může způsobovat – s ohledem na myšlenky vyjádřené přímo v Kafkově próze – více příčin.

První příčinou může být krátkost života – měřená náročností životního úkolu –, v důsledku níž se život jeví jako okamžik problesknutí před smrtí. Celá povídka *Sousední ves* zní: „*Můj dědeček říkával: „Život je úžasně krátký. Ted’ se mi ve vzpomínce tak scvrkává, že kupříkladu stěží pochopím, jak se nějaký mladík může odhodlat k vyjíždce na koni do sousední vsi a nebát se přitom, že – nehledě na nešťastné náhody – doba obyčejného, šťastně plynoucího života na takovou vyjíždku ani zdaleka nestačí.“*²³³ A stejný motiv se opakuje na jiných místech Kafkova díla: „*Jenže člověk má za svého krátkého života – život je totiž krátký, Gracchu, snaž se to pochopit – takže za svého krátkého života má člověk plné ruce práce, aby se i svou rodinu udržel nad vodou;“*²³⁴ „*beznaděj takové pilné,*

²³⁰ „*Sind Sie tot?*“ *„Ja,“ sagte der Jäger, wie Sie sehn. Vor vielen Jahren, es müssen aber schon ungemein viel Jahre sein, stürzte ich im Schwarzwald, das ist in Deutschland, von einem Felsen, als ich eine Gemse verfolgte. Seitdem bin ich tot. „Aber Sie leben doch auch“ sagte der Bürgermeister. „Gewissermaßen,“ sagte der Jäger, „gewissermaßen lebe ich auch.“* Oktavheft B., Český Povídky II., str. 221.

²³¹ „*Mnohé stíny zemřelých se zabývají jen tím, že olizují vody Řeky mrtvých, protože přitéká od nás a má ještě slanou chuť našich moří. Řeka se pak z hnusu vzepře, obrátí proud a odplavuje mrtvé zpátky do života. Ti jsou ale šťastní, zpívají děkovné písně a hladí pobouřený tok.*“ „*Viele Schatten der Abgeschiedenen beschäftigen sich nur damit die Fluten des Totenflusses zu belecken, weil er von uns herkommt und noch den salzigen Geschmack unserer Meere hat. Vor Ekel sträubt sich dann der Fluß, nimmt eine rückläufige Strömung und schwemmt die Toten ins Leben zurück. Sie aber sind glücklich, singen Danklieder und streicheln den Empörten.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. Český Povídky II., str. 355

²³² Podle Riese je *Zámek*, respektive přesídlení do něj, „*Allegorese des Todes.*“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 61.

²³³ „*Mein Großvater pflegte zu sagen: „Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.“* Drucke zu Lebzeiten, str. 280. Český Povídky I., str. 206.

²³⁴ „*Nun hat man aber in dem kurzen Menschenleben – das Leben ist nämlich kurz, Gracchus, suche Dir das begreiflich zu machen – in diesem kurzen Leben hat man also alle Hände voll zu tun, um sich und seine Familie hochzubringen.*“ Český Povídky II., str. 261, Oktavheft D.

ale ani v dlouhém lidském životě k cíli nevedoucí práce by je dohnala k zoufalství, a především znehodnotila pro práci.“²³⁵

Druhou je temnota (nejasnost) života, spojená s pochybností ohledně smyslu předávaných poselství a konaných činů – s pochybností, do níž ústí například rozbor Klammovu dopisu a Barnabášova postavení v *Zámku* nebo podobenství *Před zákonem* v *Procesu*. Problesknutí je nejen krátké, ale i nejasné; snové a skutečné („skutečné“?) se jeví jako nerozlišitelné; smrt není temnější než život a život není jasnější než smrt. „Jsme, viděno pozemsky poskvrněným okem, v situaci železničních cestujících, jejichž vlak měl nehodu v dlouhém tunelu, a to na místě, kde již není vidět světlo začátku, ale světlo konce je tak nepatrné, že je zrak stále musí hledat a stále je ztrácí, přičemž začátek a konec ani nejsou jisté. Kolem sebe ale máme ve zmatení smyslů nebo při nejvyšší citlivosti smyslů samé nestvůry a kaleidoskopickou hru, která je, podle nálady a zranění jednotlivce, rozkošná, nebo unavující.“²³⁶

Paradoxní prostor života i smrti pak – zatřetí – vyjadřuje paradoxní logiku života jako vstupu do výstupu – vstoupit do zákona znamená vystoupit ze života jako ten, kdo vstoupil do zákona (zde je Kafka blízký Nietzsche – jako autorovi učení o věčném návratu). Život je úsilí o ospravedlnění existence, tedy o zakrytí smrti. Jak se praví ve dvou nedokončených úvahách: „Nikdo zde netvoří víc než možnost svého duchovního života; že to vypadá, jako by pracoval pro obživu, oblečení atd., je vedlejší, s každým viditelným soustem se mu právě podává i sousto neviditelné, s každým viditelným oděvem také neviditelný oděv atd. Takto se ospravedlňuje každý člověk. Vzniká zdání, jako by svou existenci podezdíval dodatečným ospravedlňováním, ale to je jen psychologické zrcadlové písmo, ve skutečnosti svůj život na ospravedlňování buduje. Každý člověk ovšem musí svůj život (nebo smrt, což je totéž) umět ospravedlnit, tomuto úkolu se nemůže vyhnout.“²³⁷ „Vidíme, jak každý člověk žije svůj život (nebo umírá svou smrt). Bez vnitřního ospravedlnění by tento výkon nebyl možný, žádný člověk nemůže žít neospravedlněný život.“²³⁸ A jak tvrdí Kafkův aforismus: „Smrt je před námi asi

²³⁵ „die Hoffnungslosigkeit solcher fleißigen aber selbst in einem langen Menschenleben nicht zum Ziele führenden Arbeit hätte sie verzweifelt und vor allem wertloser für die Arbeit gemacht.“ Oktavheft C., Český Povídky II., str. 236.

²³⁶ Wir sind, mit dem irdisch befleckten Auge gesehen, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind und zwar an einer Stelle wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der Verwirrung der Sinne oder in der Höchstempfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 33. Český Povídky II., str. 299.

²³⁷ „Niemand schafft hier mehr als seine geistige Lebensmöglichkeit; daß es den Anschein hat, als arbeite er für seine Ernährung, Kleidung u. s. w. ist nebensächlich, es wird ihm eben mit jedem sichtbaren Bissen auch ein unsichtbarer, mit jedem sichtbaren Kleid auch ein unsichtbares Kleid u. s. f. gereicht. Das ist jedes Menschen Rechtfertigung. Es hat den Anschein als unterbaue er seine Existenz mit nachträglichen Rechtfertigungen, das ist aber nur psychologische Spiegelschrift, tatsächlich errichtet er sein Leben auf seinen Rechtfertigungen. Allerdings muß jeder Mensch sein Leben rechtfertigen können (oder seinen Tod, was dasselbe ist), dieser Aufgabe kann er nicht ausweichen.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 99. Český Povídky II., str. 342.

²³⁸ „Wir sehen jeden Menschen sein Leben leben (oder seinen Tod sterben). Ohne innere Rechtfertigung wäre diese Leistung nicht möglich, kein Mensch kann ein ungerechtfertigtes Leben leben.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 99. Český Povídky II., str. 342.

jako ve školní třídě na zdi obraz Alexandrovy bitvy. Rozhodující je, abychom svými činy ještě v tomto životě ten obraz zastínili, nebo dokonce vymazali.“²³⁹

Začtvrté pak neexistuje pouze jeden vstup / výstup. Život je sledem okamžiků vstupu do výstupu; a každý vstup / výstup může být rozhodujícím vstupem / výstupem. Každý okamžik může být tím, jenž zakryje smrt; každý okamžik však také může smrt přinést nebo prohloubit její nezakrytí: „Jen naše pojetí času nás vede k tomu, abychom Poslední soud takto nazývali, ale vlastně je to stanné právo.“²⁴⁰ „Řetěz generací není řetězem tvé bytosti, a přece tu existují souvztažnosti. Jaké? Generace umírají jako okamžiky tvého života. V čem tkví rozdíl?“²⁴¹

Zapáté pak sebenaplnění znamená sebezničení (a sebezničení znamená sebenaplnění), tedy život znamená smrt: „Nikdo se nemůže spokojit pouze s poznáním, nýbrž musí se snažit podle něho chovat. K tomu mu ale nebyla dána síla, musí se proto sám zničit, dokonce i s rizikem, že ani tím nezíská potřebnou sílu, ale nezbyvá mu nic jiného než tento poslední pokus. (To je také smysl toho, že jíst ze stromu poznání bylo zakázáno pod hrozbou smrti; možná je to také původní smysl přirozené smrti.)“²⁴² „Poznej sám sebe znamená: Pozoruj se. Pozoruj se, je slovo hadovo. Znamená: Staň se pánem svého jednání. Jenže tím už jsi, jsi pánem svého jednání. To slovo tedy znamená: Zneuznávej se! Znič se! tedy něco zlého, a jen když se velmi hluboko skloníme, slyšíme i to dobré, jež zní: „aby ses učinil tím, kým jsi.““²⁴³ „Nikoliv setrást sám sebe, ale sám sebe spotřebovat.“²⁴⁴

Zašesté platí (a do značné míry z předchozího vyplývá), že čas a věčnost, bytí na světě a bytí v ráji, tělesné a duchovní nejsou u Kafky oddělitelné; nejde o různá časová období či různé entity, rozdíl je dán rozdílem v zaměření pozornosti; přičemž se navíc jako oprávněnější Kafkovi (přinejmenším v širších aforismech) jeví zaměření pozornosti, které zdůrazňuje věčnost, ráj a duchovní, tedy zaměření vyvazující z obvyklého řádu prostoru a času, tedy zaměření, jež snad činí opravdový život z toho, co spíše náleží na stranu smrti (v tomto smyslu je na Kafkovi cosi platónského). „Vyhnání z ráje je ve své hlavní části mimočasový, věčný děj: Je tedy sice vyhnání z ráje definitivní a život ve světě nevyhnutelný, ale věčnost tohoto děje, nebo, viděno časově, jeho

²³⁹ „Der Tod ist vor uns, etwa wie im Schulzimmer an der Wand ein Bild der Alexanderschlacht. Es kommt darauf an, durch unsere Taten noch in diesem Leben das Bild zu verdunkeln oder gar auszulöschen.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 133, *Česky Povídky II.*, str. 369.

²⁴⁰ „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht.“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 122) *Česky Povídky II.*, str. 360. Kafka tento aforismus škrtnul, jeho základní myšlenka přesto podle mne – nejen ve světě jeho prózy – platí.

²⁴¹ „Die Kette der Generationen ist nicht die Kette Deines Wesens und doch sind Beziehungen vorhanden. Welche Die Generationen sterben wie die Augenblicke Deines Lebens. Worin liegt der Unterschied?“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 90. *Česky Povídky II.*, str. 336.

²⁴² „Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die notwendige Kraft nicht zu erhalten, aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch. (Das ist auch der Sinn der Todesdrohung beim Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis; vielleicht ist das auch der ursprüngliche Sinn des natürlichen Todes.)“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 132. *Česky Povídky II.*, str. 368.

²⁴³ „Erkenne Dich selbst bedeutet nicht: Beobachte Dich. Beobachte Dich ist das Wort der Schlange. Es bedeutet: Mache Dich zum Herrn Deiner Handlungen. Nun bist Du es aber schon, bist Herr Deiner Handlungen. Das Wort bedeutet also: Verkenne Dich! Zerstöre Dich! also etwas Böses und nur wenn man sich sehr tief hinabbeugt, hört man auch sein Gutes, welches lautet: „um Dich zu dem zu machen, der Du bist.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 42. *Česky Povídky II.*, str. 305.

²⁴⁴ „Nicht Selbstabschüttelung sondern Selbstaufzehrung.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 77. *Česky Povídky II.*, str. 327.

věčné opakování, přesto skýtá možnost, že bychom v ráji nejen mohli zůstat trvale, nýbrž že tam skutečně trvale jsme, lhostejno, zda to my zde víme, nebo ne.²⁴⁵ „Neexistuje nic jiného než duchovní svět; to, co nazýváme smyslovým světem, je zlo v tom duchovním, a to, co nazýváme zlem, je jen nutnost jednoho okamžiku našeho věčného vývoje.“²⁴⁶

Jestliže se pak Kafkova pozornost opakovaně soustřeďuje na existenci, která (přínejmenším zdánlivě) ještě nevstupuje do života (*Před zákonem*) nebo z něj (přínejmenším zdánlivě) ještě nevystupuje (lovec Gracchus), obě jsou svým zrcadlovým opakem, v podstatném se však shodují – váhají mezi životem a smrtí, v ani životu ani smrti či v životu i smrti; nebo jsou do tohoto váhání zvnějšku nuceni, jsou v něm z nevysvětlitelného důvodu ponecháni: „Můj člun smrti zabloudil, nesprávné otočení kormidlem, chvilka nepozornosti vůdce, přitažlivost mé překrásné vlasti, nevím, co to bylo, vím jen, že jsem zůstal na zemi a že můj člun od té doby křížuje pozemskými vodami. Takto já, který chtěl žít jen ve svých horách, cestuji po smrti všemi zeměmi světa.‘ „A na onom světě nemáte vůbec účast?“ otázal se starosta se svraštělým čelem. „Jsem stále,“ odpověděl lovec, „na tom velkém schodišti, které vede nahoru. Toulám se na tomto nekonečně rozlehlém otevřeném schodišti, hned nahoře, hned dole, hned vpravo, hned vlevo, stále v pohybu. Když se ale nejvíc rozběhnu a nahoře mi už svítí ta brána, procitnu na svém starém člunu, uváznuvším v jakémsi pozemském vodstvu.“²⁴⁷ Blížkost obraznosti podobenství *Před zákonem* je zřetelná – včetně motivu brány a z ní vycházejícího světla. Váhání nevstoupit do života může být váháním nevstoupit do smrti.

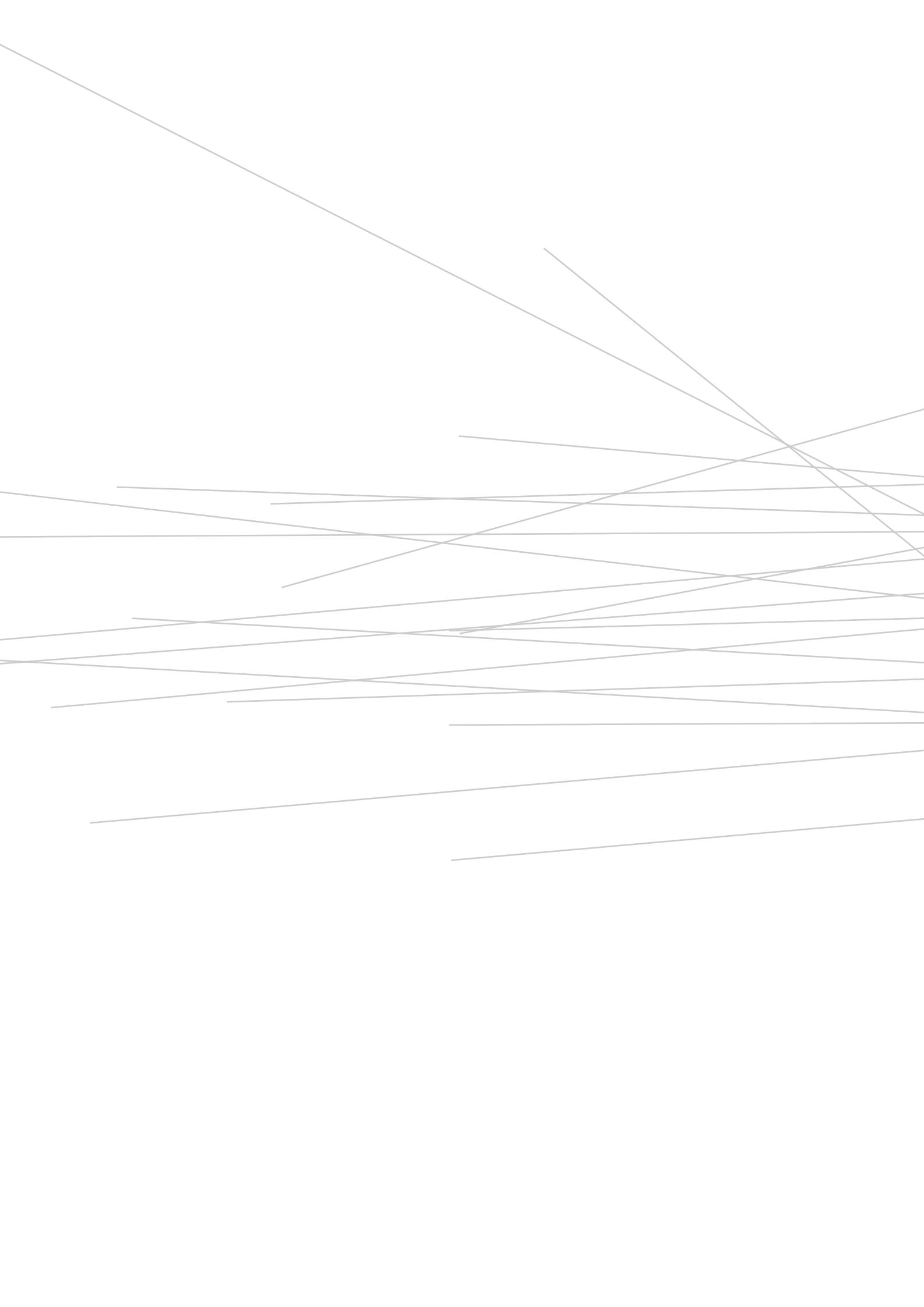
Avšak opravdu nevstupovat do života již nelze („Člověk ... tento život ... nemůže odvolat“²⁴⁸). A úsilí K. proniknout do zámku (nebo i gracchovské prodlévání na schodišti k bráně zásvěti?) lze chápat jako snahu zakrýt smrt ne-smyslovým bytím – jež s sebou ovšem u Kafky vždy nese jak (platónskou) naději, že je pravou, duchovní, existencí, tak (nietzschovské) podezření, že je čímsi bludně prázdným.

²⁴⁵ „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ein außerzeitlicher ewiger Vorgang. Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber oder zeitlich angesehen die ewige Wiederholung des Vorgangs macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, str. 127. *Česky Povídky II.*, str. 317-318.

²⁴⁶ „Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen ist das Böse in der geistigen und was wir böse nennen ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, str. 123. *Česky Povídky II.*, str. 362.

²⁴⁷ „Mein Todeskahn verfehlte die Fahrt, eine falsche Drehung des Steuers, ein Augenblick der Unaufmerksamkeit des Führers, eine Ablenkung durch meine wunderschöne Heimat, ich weiß nicht was es war, nur das weiß ich, daß ich auf der Erde blieb und daß mein Kahn seither die irdischen Gewässer befährt. So reise ich, der nur in seinen Bergen leben wollte, nach meinem Tode durch alle Länder der Erde.‘ „Und Sie haben keinen Teil am Jenseits?“ fragte der Bürgermeister mit gerunzelter Stirne. „Ich bin,“ antwortete der Jäger, „immer auf der großen Treppe die hinaufführt. Auf dieser unendlich weiten Freitrepp treibe ich mich herum, bald oben bald unten, bald rechts bald links, immer in Bewegung. Nehme ich aber den größten Aufschwung und leuchtet mir schon oben das Tor, erwache ich auf meinem alten in irgendeinem irdischen Gewässer öde steckenden Kahn.“ *Oktavheft B. Česky Povídky II.*, str. 221-222.

²⁴⁸ „Der Mensch ... dieses Leben ... kann ... nicht mehr rückgängig machen.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137. *Česky Povídky II.*, str. 372.



Bůh?

Jestliže předchozí kapitola probírala témata, která jsou i náboženská, tato se soustředí na motiv, jenž je přinejmenším pro západní náboženské tradice rozhodující – motiv Boha; a zejména se zaměřuje na komplex otázek a obrazů, které Nietzsche sjednotil pod titul boží smrti. Sleduje jejich vzájemné vztahy v *Radostné vědě*. A sleduje je u Franze Kafky. Právě smrt Boha je ostatně tím, co podle mnohých Kafku nejvíce pojí s Nietzschem.²⁴⁹ Nekonečně vzdálení vládci Kafkových hierarchií jakoby přímo vybízeli k tomu, abychom v obrysech jejich neviditelných tvarů uviděli stíny mrtvého Boha.²⁵⁰ A pochybující perspektiva, z níž Kafkovo dílo pohlíží na svět, přechází i v závěry, které se jeví jako popření či obžalování toho, kdo mu má vládnout: „*chtít zde stále bydlet, žít, to nemohl nikdo, leda majitel karavanseraje a jeho zaměstnanci, ale ty jsem, přestože jsem tam byl několikrát, nikdy neviděl, ani jsem o nich nic neslyšel. Bylo také stěží představitelné, že by majitel, pokud by nějaký byl, připustil takový nepořádek, ba násilnosti, jaké tam byly běžné ve dne v noci. Měl jsem spíš dojem, že tam vládne vždy nejsilnější karavana a pak odstupňovaně podle síly ostatní.*“²⁵¹

Nietzscheho myšlení prošlo v době, která dělí vznik *Zrození tragédie* a *Radostné vědy*, zásadní proměnou. Již *Lidské, příliš lidské* mělo vyjadřovat filosofii, která by se blížila spíše vědě než mýtu; a měla-li se od vědy lišit, pak v tom, že měla být ještě kritičtější a sebekritičtější. Měla být epistemologií či psychologií a genealogií vlastních poznatků.²⁵²

Novému cíli odpovídala nová výrazová forma – aforismus, respektive sbírka aforismů. Ve sbírce aforismů je možné shromáždit myšlenky i jejich kritickou reflexi. A je to možné vykonat nejen bez násilných spojovacích konstrukcí, ale také bez přitakání jedinému výsledku. Souvislé dílo prvků, které obsahuje, činí součástí argumentace s jediným závěrem. A i když jeho autor dospívá k více

²⁴⁹ Günther Anders píše: „In dem ... Stück ‚Die kaiserliche Botschaft‘ (in ‚Der Landarzt‘) heißt es, der sterbende König („Gott ist tot“) habe im Todesaugenblick eine Meldung „an dich, den einzelnen, übergeben.“ ANDERS, Günther. Op. cit., str. 85. A Hans-Dieter Zimmermann se ptá v souvislosti s povídkami *Před zákonem* a *Císařské poselství*: „Používá Kafka dvou různých motivů, jednou čínského, podruhé židovského, aby popsal tutéž situaci, která však rozhodně není čínská, nýbrž evropská: situaci člověka moderního světa, v němž je Bůh mrtev (umírající císař) a zákon nedosažitelný?“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 133.

²⁵⁰ Wiebrecht Ries upozorňuje: Existuje hojnost náboženských výkladů Kafkova díla. Jelikož tyto výklady mívají až groteskní podobu, bývá vyhlašován zákaz interpretovat Kafku teologicky. Tento zákaz však nedodržuje téměř nikdo z významných kafkovských vykladačů. Srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 95. Podstatná je vzájemná souvislost těchto tří skutečností, které jsou vlastně skutečností jedinou: Kafkovo dílo pokládá otázky, které jsou i náboženské, nejsou však jen náboženské. A odpovídá na ně sice jen v náznacích, přesto však nebývale citelně.

²⁵¹ „Also ständig wohnen, leben wollen, konnte hier niemand, es wäre denn der Besitzer der Karawanserei und seine Angestellten, aber die habe ich, trotzdem ich einigemal dort gewesen bin, nie gesehen, auch nichts von ihnen gehört. Es wäre auch schwer vorzustellen gewesen, daß wenn ein Besitzer vorhanden war, er solche Unordnung, ja Gewalttaten zugelassen hätte, wie sie dort üblich waren bei Tag und Nacht. Ich hatte vielmehr den Eindruck, daß die jeweilig stärkste Karawane dort herrschte und dann nach der Stärke abgestuft die andern.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 356-357. Česky *Povídky III.*, str. 98

²⁵² „Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein.“ „Chceme být sami svými experimenty a pokusnými zvířaty.“ (FW, § 319, KGW=V-2.231' KSA=3.551'). Česky str. 185.

závěrům, přece z posledního závěru činí závěr hlavní. Tomu se Nietzsche vyhýbá. Každý aforismus má vlastní závěr. A nejde jen o to: Nietzsche promýšlí i navzájem rozporné důsledky jednotlivých dějů nebo výroků; usiluje o výklad otevřené situace, v níž smysl a hodnota událostí nejsou dosud jasné; a také možnosti budoucího vývoje popisuje ve více variantách, s jejich klady i zápory; na poslední místa svých knih pak opakovaně klade aforismy obzvláště skeptické, které dosažené výsledky nepotvrzují, nýbrž zpochybňují. Umění pochybnosti je také prohlubováno užitím postupů krásné literatury – zasazováním výroků do vyprávění, v jejichž rámci je místo autora pronášejí postavy, užitím metafor, zaujetím sebeironického odstupu. To vše prohlubuje otevřenost smyslu. Filosofie a literatura se navzájem podporují, jsou dokonce svými podstatnými součástmi.

Forma aforismu má významné filosofické souvislosti – odpovídá nejen epistemologii perspektivismu, ale také důrazu na jedinečnost a jedinečnou hodnotu osob, procesů i událostí. Lze tvrdit, že dějiny jako celek Nietzsche chápal jako sbírku aforismů, v níž sice jednotlivé děje vstupují do vzájemných vztahů, každý z nich má ale smysl také sám o sobě.

To, co je zde řečeno obecně, platí také o promýšlení smrti Boha. A mnohé vlastnosti Nietzscheho nového myšlení jsou rozeznatelné na slavném aforismu *Pomatenec*.

V aforismu se vytrácí sám autor. Smrt Boha oznamuje hlas bez vlastního jména, hlas postavy, kterou Nietzsche nazývá jen pochybnosti vzbuzujícím jménem obecným: „*der tolle Mensch*“, v překladu Věry Koubové „*pomatenec*“. Po této postavě je také aforismus pojmenován. A v něm jsou pomatencovy výroky zasazeny do literárního rámce, který představuje variaci jedné z anekdot o Dógenovi ze Sinópe. Zatímco Dógenés ve dne hledal s rozsvícenou svítilnou člověka, pomatenec s ní hledá Boha. Stejně jako se to stávalo kynikům, se přitom také on setkává s posměchem. Podle Nietzscheho, který zde vystupuje v roli zpravodaje o filosofickém dramatu, se pomatencově snaže vysmějí ti, kdo v Boha nevěří. Snad se neztratil, neschoval se, neodstěhoval, začnou se ironicky ptát. V tu chvíli se ale v pomatenci probudí již jeho jménem ohlašovaná zběsilost: „*Kam se poděl Bůh? vzkřikl, já vám to povím! My jsme ho zabili, - vy a já! My všichni jsme jeho vrahy!*“²⁵³ A po výkřiku následuje smršť otázek, jejichž adresátem jsou čtenáři i Nietzsche sám, smršť, která jakoby měla nést nádech věštecké pravdivosti. Jejím prostřednictvím jsou odhalovány skryté důsledky boží smrti, které příliš lehkomyšlný ateismus nedohlédl. Smrt Boha znamená, naznačují pomatencovy otázky, ztrátu orientace, pevné půdy (smazali jsme horizont, zemi odpoutali od slunce, není jasné, kam míříme, označení směrů pro nás ztrácejí smysl) a (a v tomto smyslu) temnotu. Nehýbáme se „ *pryč od všech sluncí,*“²⁵⁴ ptá se pomatenec, „ *nepřichází neustále noc, stále více noci? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne?*“²⁵⁵ Přesto však smrt Boha nemusí být jen negativním jevem. Pomatenec ji označuje za velký čin, jemuž však člověk teprve musí dostát: „*Nemusíme se sami stát*

²⁵³ „*Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!*“ FW, § 125 KSA='3.480' - KSA='3.481' Český str. 124.

²⁵⁴ „*Fort von allen Sonnen?*“ FW, § 125 KSA='3.481' Český str. 124.

²⁵⁵ „*Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?*“ FW, § 125 KSA='3.481' Český str. 124.

*bohy, jen abychom jej byli hodni?*²⁵⁶ ptá se. Lidé v dramatu Nietzscheho aforismu ovšem také na tuto otázku odpovídají jen mlčením, neboť dějům, které sami zahájili, nerozumí. Pomatenec tedy roztříští lucernu, přišel příliš brzy. A na závěr opět promluví Nietzsche: „*Vypravuje se ještě, že pomatenec téhož dne vnikl do různých kostelů a zpíval v nich své Requiem aeternam deo. Když ho vyvedli a vyslýchali, odpovídal stále jen toto: „Čím jsou ještě tyto kostely, ne-li hrobkami a náhrobký boha?*“²⁵⁷

Touto napůl či zcela řečnickou otázkou aforismus, který připomíná spíše krátkou povídku, končí. A právě pomatenecovy otázky (všechny ostatně působí jako napůl či zcela řečnické) tvoří jeho filosofické jádro. Jejich prostřednictvím aforismus poukazuje na takové důsledky ztráty božského středu světa, které lidé nevidí, které dokonce odmítají vidět. Friedrich Nietzsche sám nic netvrdí, staví se spíše, jak již bylo řečeno, do role zpravodaje. V jiných textech věnovaných stejnému tématu ovšem přijímá také jiné role. Jde přinejmenším o roli analytika možných důsledků a o roli poradce – poradce moderního lidstva, dalo by se říci, poradce, který zvažuje výhodnost jednotlivých reakcí na vzniklou situaci. A v těchto rolích chce Nietzsche plně odkrýt otevřenost smyslu, na niž aforismus *Pomatenec* jen obecně poukazuje.

To, že v něm smrt Boha vyhláší literární postava, která se navíc jmenuje tak, jak se jmenuje, přitom neznamena, že pro Nietzscheho smrt boží nepředstavovala jasnou skutečnost. Na jiných místech Nietzsche říká, že Bůh zemřel, také sám za sebe.²⁵⁸ Přesto však promýšlí, stejně jako postava pomatence, mnohoznačnost, která je s touto skutečností spjata a kterou literární forma i obsah komentovaného aforismu podtrhují. Mnohoznačnost či otevřenost smyslu má přitom dvě základní příčiny. Zaprvé vzniká proto, že není jisté, zda, kdy a jak bude smrt Boha ostatními lidmi a lidstvem jako takovým přijata. Zadruhé je její příčinou nezřetelnost hodnoty boží smrti, nezřetelnost způsobená mnohostí důsledků, k nimž by mohla vést. Tyto dva druhy otevřenosti navzájem souvisí. O hodnotě smrti Boha má rozhodovat také to, zda, kdy a jak ji lidé přijmou. A podoba přijetí závisí i na tom, jaké bude mít tato událost důsledky. Ty jsou navíc způsobem přijetí spoluutvářené - o názory a postoje lidí k sobě a ke světu se zde jedná především.

Na cestě k pochopení základních možností, které v těchto souvislostech podle Nietzscheho připadají v úvahu, budu pracovat i s metaforami, které se v aforismu *Pomatenec* objevují. Zejména to platí o světelné metaforice – o obrazných popisech Boha jako slunce a jeho vytrácení z lidského života jako pohybu do tmy. Tyto obrazy mi budou vodítkem při hledání možných navázání na boží smrt v dalších Nietzscheho aforismech – bývají to totiž také opakující se metafory, jimiž jsou jednotlivé aforismy navzájem spojeny. A později mi nietzschovská obraznost usnadní přechod k Franzi Kafkovi.

²⁵⁶ „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ FW, § 125 KSA='3.481' Český str. 124.

²⁵⁷ „Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“ FW, § 125, KGW='V-2.160' KSA='3.482' Český str. 125.

²⁵⁸ Říká to ostatně již v aforismu č. 108, který aforismu *Pomatenec* v *Radostné vědě* předchází. (Srov. FW, § 108, kgw='V-2.143' ksa='3.467') Český str. 112.

Nejprve je ale třeba uvést, co Nietzsche svou světelnou metaforikou vyjadřoval. Bůh podle ní působil, dalo by se říci, jako Slunce v heliocentricky pojímaném univerzu. Byl středem vesmíru, neboť pomocí světla neměnné morálky a neměnných hodnot poskytoval orientaci při posuzování jednotlivých jevů. Byl tedy také pevnou půdou ve smyslu první kapitoly mé práce.

Mohlo by se zdát, že je proto smrt Boha událostí čistě negativní. Situace je však složitější. O konkrétních nevýhodách a také některých výhodách náboženského pojmání světa se zmíním za okamžik. Nejprve bych ale chtěl uvést stručný výčet základních možností, které před sebou v souvislosti se smrtí Boha podle Nietzscheho lidé měli a snad ještě stále mají.

1. **Bůh bude nadále žít** (za mrtvého jej i nadále bude považovat počtem i vlivem příliš omezená menšina). Z hlediska metafory, která pro mne bude důležitá v následujících pasážích, by této možnosti odpovídalo světlo starého slunce.
2. **Bůh zemře i pro ostatní** (i lidskou společnost jako takovou) **a nebude nahrazen žádným novým božstvem či „božstvem.“** Obrazným vyjádřením této možnosti je temnota – chybění hodnot a orientace při souzení, kterou hodnoty přinášejí.
3. **Bůh zemře i pro ostatní a bude nahrazen novým božstvem či „božstvem.“** Objeví se nový morální „střed světa“, který bude plnit stejnou funkci, jakou dříve plnilo židovství nebo křesťanství. Obrazně by tuto možnost vyjádřilo světlo nového slunce, které by mělo stejnou energii a funkci jako světlo slunce starého.
4. **Bůh zemře i pro ostatní, nebude nahrazen novým božstvem, které by plnilo stejnou funkci, jakou dříve plnilo křesťanství nebo judaismus, nenastoupí ale ani naprostá absence hodnot.** Z hlediska obraznosti by tuto možnost mohl vyjádřit také z formálního hlediska jiný druh světla (či světél – zde připadá v úvahu také mnohost „světelných zdrojů“), než jakým bylo jediné slunce křesťanství či judaismu.

Na následujících stranách se k těmto možnostem vyjádřím podrobněji. Především uvedu, co se u Friedricha Nietzscheho říká o jejich pravděpodobnosti a možné hodnotě.

1. Bůh bude nadále žít

Mohlo by se zdát, že tato varianta podle Nietzscheho vůbec nepřípadala v úvahu. Vždyť Nietzsche byl člověk přesvědčený o tom, že Bůh neexistuje.²⁵⁹ Výrok „Bůh je mrtev“ ale nemůžeme chápat jako obrazný ekvivalent výroku „Bůh neexistuje.“ V celém dramatu, jehož součástí má být zavraždění Boha člověkem, se nejedná o děje na rovině světa o sobě, nýbrž na rovině lidských modelů skutečnosti. Bůh o sobě, který podle Nietzscheho nikdy neexistoval, by ostatně zemřít nemohl. Mohla – ale také nemusela – by však podle něj zemřít víra v tohoto Boha. Skutečnost o sobě pak ve věci víry nehraje rozhodující roli. Je možné, že by se smrt Boha v lidských dějinách

²⁵⁹ Srov. KÖSTER, Peter. *Gott*. In *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011, str. 245-248.

objevila jako působící (a tedy pro člověka či lidstvo skutečná) událost i tehdy, kdyby Bůh o sobě existoval. A Nietzscheho teologické přesvědčení o neexistenci Boha (a bohů vůbec) v souvislosti s výrokem „Bůh je mrtev“ představuje pouze osobní východisko. Z hlediska smyslu tohoto výroku rozhoduje jiný krok, v němž se jedná o přesvědčení spíše religionistické než teologické: O přesvědčení, že teologické přesvědčení o neexistenci Boha má sklon sdílet buď společnost jako celek, nebo její rozhodující část (či části). Je přitom možné, že by k takovému tvrzení došel také člověk, který sám v Boha věří – člověk, který by sice nepovažoval teologické důvody, jež vedou druhé k tomu, aby v Boha nevěřili, za průkazné, myslel by si ale, že většina společnosti je za průkazné považuje. A naopak je možné, aby člověk nevěřící o Bohu tvrdil, že (pro druhé, pro společnost) nezemřel. Sám by sice považoval neexistenci boží za cosi prokazatelného, nemyslel by si ale, že důvody, které ho k tomu vedou, považují za správné i ostatní. A právě poslední uvedenou možnost nevylučují ani aforismy Friedricha Nietzscheho. Podle nich sice Bůh nepochybně neexistuje, je ale pochybné, zda s tímto názorem souhlasí nebo budou souhlasit druzí lidé: zda i pro ně Bůh zemřel nebo zemře. V tomto smyslu je také pro Nietzscheho otázka, zda Bůh zemřel nebo zemře, otevřená.

Z několika důvodů se dokonce zdá, že Nietzsche považoval pokračující život Boha za nejpravděpodobnější možnost. Jednoznačně to platí o neúplném („posmrtném“) životě Boha – životě, v němž křesťanská morálka působí na osoby, které již nevěří v dogmata křesťanských církví. Svědčí o tom Nietzscheho výroky o potřebě boje proti „stínům“ Boha, tedy proti morálním představám, které podle jeho názoru pocházejí z křesťanství, které ale mohou žít a žijí i mimo rámec tohoto náboženství.²⁶⁰ Tento boj přitom nemá být snadný nebo krátkodobý – platí pravý opak, stíny Boha budou ukazovány ještě „po tisíciletí.“²⁶¹ A Friedrich Nietzsche nevylučoval ani variantu, že Bůh bude žít plně – že tedy lidé nepřestanou věřit ani křesťanskému nebo židovskému náboženství jako takovému. Opět bych ovšem měl dodat: alespoň pro nejbližší dobu. Také tato „nejbližší doba“ je však určena vskutku velkoryse. Aforismus č. 133 hovoří dokonce o sto tisíce let.²⁶² Tentýž aforismus ale na druhou stranu ukazuje, že nakonec podle Nietzscheho Bůh opravdu zemřít musí nejen pro Nietzscheho, ale i pro lidstvo. Píše se v něm totiž také: „*nevyhnutelná hypotéza, na níž lidstvo musí přicházet stále znovu, je dlouhodobě přece mocnější, než ta nejlépe věřená víra v cosi nepravdivého (podobně jako víra křesťanská).*“²⁶³ Nakonec tedy, zdá se, je podle Nietzscheho to, co tvrdí křesťanská teologie nepřesvědčivé do té míry, že to lidé musí uznat – stane se tak ale až v horizontu sta tisíce let.

Je pak třeba zdůraznit, že i takto odložené splnění uvedeného proroctví i podle samotného Friedricha Nietzscheho předpokládá splnění dvou podmínek. Zaprvé předpokládá, aby byl výrok nietzschovské antikřesťanské teologie „Bůh neexistuje“ nevyhnutelnou hypotézou, na níž musí lidé

²⁶⁰ Srov. FW, § 108, kgw='V-2.143' ksa='3.467' a FW, § 109 'V-2.143' ksa='3.467' – KGW='V-2.147' KSA='3.469' Česky str. 112.

²⁶¹ „Jahrtausende“ FW, § 108, kgw='V-2.143' ksa='3.467' Česky str. 112.

²⁶² Srov. FW, § 133, kgw='V-2.163' ksa='3.485' Česky str. 128.

²⁶³ „Eine unvermeidliche Hypothese, auf welche die Menschheit immer wieder verfallen muss, ist auf die Dauer doch mächtiger, als der bestgegläubte Glaube an etwas Unwahres (gleich dem christlichen Glauben).“ FW, § 133, kgw='V-2.163' ksa='3.485' Česky str. 128.

přicházet stále znovu. A zadruhé předpokládá, tentokrát na obecnější rovině, že rozhodujícím kritériem pro přijetí určitého tvrzení nebo souboru tvrzení musí být z dlouhodobého hlediska jeho pravdivost (nikoliv například psychická, společenská nebo politická užitečnost). Ani jeden z předpokladů přitom Nietzsche v aforismu č. 133 nedokazuje. Na jiných místech svého díla pak rozvíjí úvahy, které ve věci druhého předpokladu buď přímo svědčí pro opak, nebo alespoň vybízejí k opatrnosti. Jednotlivec i společnost zastávají pravdivá i nepravdivá tvrzení zejména v závislosti na tom, zda jim tato tvrzení pomáhají žít.²⁶⁴ A pokud jde o první předpoklad: ve věci evidentní pravdivosti tvrzení „Bůh neexistuje“ je, podle mého osobního soudu, na místě také značná opatrnost.

Přitom všem by pak podle Nietzscheho vlastně Bůh mohl žít dále „ve svých stínech“ i tehdy, kdyby křesťanská víra jako víra – po uplynulé stovce tisíců let a při splnění ne zcela pravděpodobných podmínek – zanikla. Také lidé, kteří se považují za bezvěrce, mohou svými postoji a činy přitakávat křesťanským zásadám. A dokud dochází alespoň k tomu, z Boha mohlo zemřít nanejvýš jméno či maska. Z hlediska psychiky jednotlivce i chodu společnosti je podle Nietzscheho na náboženství nejdůležitější právě s ním spojená nebo na něm založená morálka. Světlo křesťanského slunce by tedy i v takovém případě nadále svítilo.

Pravděpodobnost pokračujícího života křesťanského Boha tedy není malá. A to přesto, že podle Nietzscheho nakonec nemá jít o pokračování věčné.

Výsledek není zcela jednoznačný ani v případě nietzschovského hodnocení křesťanského pojetí světa. Již proto, že podle Nietzscheho nelze jednoznačně hodnotit obecnou skutečnost existence jediné vládnoucí morální orientace, jediné „slunce“. Právě obecně platná morálka sice usnadňuje činnost společnosti, na druhou stranu ale z čistě formálních důvodů platí, že monotelisticky svrchovaná vláda jediné morálky ohrožuje lidskou proměnlivost – a tu Nietzsche považuje za cosi kladného, i když ne nutně a ve všech projevech.²⁶⁵ Důležitou roli ale hrají také výhody a nevýhody konkrétních křesťanských hodnot. V tomto ohledu ovšem podle Nietzscheho nevýhody převažují. Přímou ve třetí knize *Radostné vědy* nalezneme sled aforismů vyjadřujících některé výhrady, které Nietzsche proti křesťanství měl. Týkají se nejrůznějších motivů: Pojetí hříchu (č. 135 nebo 138), pohrdání člověkem plynoucího z přijetí božské dokonalosti jako měřítka hodnoty (č. 136), odmítání vášní jako čehosi nutně špatného (č. 139), pojetí Boha jako soudce (č. 140) nebo například podmiňování (boží) lásky jejím opětováním (č. 141). Jako zjednodušující shrnutí základního smyslu těchto výhrad může posloužit velice stručný aforismus č. 130, který Nietzsche nazval *Nebezpečné rozhodnutí*: „*Křesťanské rozhodnutí shledat svět ošklivým a špatným učinilo svět ošklivým a špatným.*“²⁶⁶ Díky křesťanství podle Nietzscheho došlo k znehodnocení lidské přirozenosti a přirozenosti světa jako celku. A jeho zánik by mohl otevřít cestu k nápravě.

²⁶⁴ Srov. FW, § 110 (kgw='V-2.147' ksa='3.469' - KGW='V-2.149' KSA='3.471', česky str. 113 - 115) nebo JGB, § 4 (JGB kgw='VI-2.12' ksa='5.18').

²⁶⁵ Srov. FW, § 143, KGW='V-2.168' KSA='3.490' - KGW='V-2.169' KSA='3.491'. Česky str. 132 – 133.

²⁶⁶ „*Ein gefährlicher Entschluss. — Der christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden, hat die Welt hässlich und schlecht gemacht.*“ FW, § 130, KGW='V-2.163' KSA='3.485'. Česky str. 127.

Jednu věc je ovšem třeba znovu zdůraznit: Nic z toho nemá znamenat, že by život bez velkých monoteistických náboženství nebo bez náboženství vůbec musel být podle Nietzscheho lepší než s nimi. Ani nic z toho neruší výhody spojené s existencí pevného morálního rámce. Nietzsche jistě nebyl vůči křesťanství či judaismu spravedlivý, byl nicméně schopen vidět také rizika spojená s boží smrtí. A uznával rovněž zvláštní kvalitu, kterou podle něj přináší lidské existenci právě náboženství. Svědčí o tom například aforismus č. 152, v němž Nietzsche s nostalgií hovoří o „nádheře barev“, kterou náboženské perspektivy této existenci propůjčily: lidskému snění i bdění, životu i smrti, myšlení a provinění, také ale třeba vášni či radosti. Této nádheře, říká Nietzsche, se „alespoň zatím“²⁶⁷ nic nevyrovná.²⁶⁸

V budoucnosti by to ale, jak naznačuje uvedené omezení „alespoň zatím“, mohlo být jiné. Přejdeme tedy k dalším variantám možných budoucností. Jejich pravděpodobnost a hodnota ostatně spolurozhoduje také o pravděpodobnosti a hodnotě pokračujícího života křesťanství. Hodnota jednotlivých možností závisí na alternativách, které ve vztahu k nim existují.

2. Bůh zemře i pro ostatní (i lidskou společnost jako takovou) a nebude nahrazen žádným novým božstvem či „božstvem.“

Právě na tuto možnost odkazují otázky z aforismu *Pomatenec*: Nepohybujeme se pryč od všech sluncí? Nepřichází stále více noci?

Stejně jako v případě první možnosti je přitom také zde ve hře více podvariant. V prvním případě šlo o život křesťanské morálky v křesťanství a mimo křesťanství. Zde je otevřenost větší. Tvarů, kterých by temnota mohla nabýt, může být neomezené množství. Alespoň tři důležité možnosti přesto mohu rozlišit.

Je to, zaprvé, naprosté chybění hodnot a smyslu.

Zadruhé schopenhauerovský pesimismus, který nachází hodnotu a smysl v rezignaci.

A, zatřetí, nietzschovský optimismus v pesimismu: filosofie přitakání světu navzdory či dokonce díky temnotě, kterou přináší.

Pokud jde o první variantu, s ohledem na samostatně čtený aforismus *Pomatenec* se může zdát nejpravděpodobnější: roztržitá lucerna pomatence, mlčení nevěřících, requiem za Boha zpívané v kostelích, z nichž se staly hroby, a v nichž by už proto brzy nemělo panovat nic než hrobové ticho. To vše asociuje prázdnotu, v níž pro hodnoty nebo životní smysl nezbyvá místo. V souvislostech nietzschovské ontologie je však tato varianta nejen nejméně pravděpodobná, ale dokonce nemožná: nutnou součástí sebevytvářejícího a na růst vlastní moci zaměřeného života má být ve vědomém bytí vlastním člověku nacházení nebo tvorba (rozdíl mezi oběma slovy zde téměř zaniká) ospravedlňujících (tedy sebeospravedlňujících) interpretací skutečnosti.

Možná je ovšem varianta druhá: schopenhauerovské nalézání smyslu v odevzdání. O něm píší podrobněji v předchozí kapitole, zde tedy jen stručně. Člověk by měl podle Schopenhauera uznat

²⁶⁷ „*einstweilen*“ FW, § 152, kgw='V-2.173' ksa='3.495'. Česky str. 136.

²⁶⁸ Srov. FW, § 152, kgw='V-2.173' ksa='3.495'. Česky str. 136.

temnotu světa; a měl by svou praxí svět popřít. Přes hloubku negace zde smysl nechybí – život nachází smysl v popírání života. Spíše než o vládu temnoty se jedná o nalezení nového slunce v temnotě, o existenci, která popírá existenci jako takovou – a díky popírání existence jako takové své popírající existenci přitakává.

Nacházení podobných řešení je podle *Radostné vědy* pravděpodobné. Odpovídá situaci boží smrti, neboť schopenhauerovská otázka, zda má bytí smysl, se v této situaci nabízí.²⁶⁹ Přesto již ve *Zrození tragédie* Nietzsche se Schopenhauerovým řešením nesouhlasil, neboť nesouhlasil s odmítáním života. A v *Radostné vědě* postupuje ještě rozhodněji. Svůj postup odůvodňuje také tvrzením, že v Schopenhauerově filosofii působí stíny mrtvého Boha: slunce, které Schopenhauer našel v temnotě, je podle Nietzscheho samo příliš temné proto, že pokračuje v posuzování života z křesťanské perspektivy božské dokonalosti; že od světa žádá cosi, co v něm sice není, co by v něm ale především mělo být jen podle určitých, od počátku mylných a příliš náročných, náboženství či filosofii morálky. I obsahem svého řešení má být podle Nietzscheho Schopenhauerova filosofie temná ze stejného důvodu: proto, že přejímá praxi askeze, kterou v našich kulturních oblastech prosadilo právě křesťanství.²⁷⁰ Ve skutečnosti tedy z nietzschovského hlediska patří schopenhauerovské řešení stále k první možnosti, k pokračujícímu životu Boha. Je, přesněji řečeno, založeno na mezní podobě tohoto života. Oživena v něm zůstává jen temnota, která je vlastní právě křesťanskému slunci, temnota, do které se halí tento svět; z křesťanství přežívá jen jeho největší nevýhoda. Nietzscheho hodnocení této varianty je proto záporné. A pokud jde o jeho pravděpodobnost: schopenhauerovsky temné postoje k situaci smrti Boha patří, Nietzsche ale opět doufá, že jen dočasně – Schopenhauerovu odpověď charakterizuje jako „*cosi ukvapeného, nezralého*.“²⁷¹

Ze tří uvedených variant druhé možnosti tedy zbývá jen nietzschovská cesta. Také s ní jsou nicméně spojené některé potíže. Ta hlavní spočívá v tom, že neexistuje jediná, pravá nietzschovská cesta. Mnohost směrů, kterými by se brala, by musela odpovídat mnohosti rad, jež Friedrich Nietzsche podává v jednotlivých aforismech svých knih.

Některé skutečnosti přesto můžeme považovat za jisté. Již od *Lidského, příliš lidského* není ve hře pojetí ze *Zrození tragédie*. Prožívání nad- či mimoindividuálního života ve smrti postav, která je také smrtí vlastní, již Nietzsche nepovažuje ani za možné, ani za žádoucí. Je nemožné, neboť pojem nad- či mimoindividuálního života není udržitelný. A je nežádoucí, neboť vychází z příliš pesimistického zaměření pozornosti. V životě nejde o konec, jde o život sám; je třeba se zabývat jeho správou a rozvojem. Jisté rovněž je, že podle Nietzscheho má k zaměření pozornosti na život sám rozhodujícím způsobem pomoci právě smrt Boha – bude-li alespoň dokonána. Úplná boží smrt by člověku měla přinejmenším k hledání nových cest otevřít prostor, právě odstraněním nadčasových perspektiv a metafyzických pojmových konstruktů.

V Nietzscheho aforismech se ale opakovaně objevuje i silnější interpretace. Podle ní by dokonaná boží smrt neměla znamenat pouhé východisko, ale přímo dosažený cíl; temnota sama by

²⁶⁹ Srov. FW, § 357, KGW='V-2.282' KSA='3.600'. Český str. 225 – 227.

²⁷⁰ Srov. FW, § 357, KGW='V-2.282' KSA='3.600' - KGW='V-2.284' KSA='3.602'. Český str. 226.

²⁷¹ „*etwas Voreiliges, jugendliches*“ FW, § 357, KGW='V-2.283' KSA='3.601'. Český str. 226.

měla být sluncem – sluncem sice stvořeným z temnoty, ve skutečnosti ale jakékoliv temné temnoty prostým, neboť opravdu temné jsou právě jen stíny Boha.

Ve zřetelné podobě je tato interpretace rozvinuta například v pozdním *Soumraku model*, v aforismech č. 7 a 8, které nalezneme v části nazvané *Čtyři velké omyly*.²⁷² Oba aforismy vyvracejí teorii svobodné vůle. Pojem svobodné vůle je, říká se tu, jedním z velkých omylů lidstva. A stejně jako to platí o jiných lidských omylech, také přijetí a šíření tohoto omylu sleduje určitý cíl. Pojem svobody vůle je vynález, za jehož tvorbou stojí touha soudit a trestat. Souzen a trestán může být jen svobodný tvor. Nebo, přesněji řečeno, jen u svobodného tvora je možné tvrdit, že je jeho trest opravdu trestem, spravedlivou odplatou, nikoliv pouhou mstou nebo jen zdánlivě ospravedlněným násilím. Podle Nietzscheho je pojem svobodné vůle zároveň vynález (také) křesťanský a v křesťanství spojený s tvrzením, že neomylně spravedlivým soudcem, který potrestá všechny viny, je Bůh. Nietzsche dokonce o křesťanství říká, že je „*metafyzikou kata*“.²⁷³ To jistě představuje dostatečný důvod k tomu, aby jeho zánik přiblížil člověka osvobození. Vazba nevinu dění a smrti Boha ale podle Nietzscheho může být složitější a hlubší. Lidé totiž mohou také samotného Boha považovat za viníka událostí, které pokládají za nešťastné a za které by rádi někoho žalovali, soudili a trestali. A podmínkou této možnosti je samo rozdělení skutečnosti na Boha a dění ve světě – již to otevírá prostor pro konstrukci viny, stejně jako jej otevírá pojetí člověka jako svobodného tvora; vždyť také toto pojetí rozděluje skutečnost, předpokládá možnost volit, a pracuje tedy s existencí „mezer“, prázdných míst v síti příčinných vazeb. Podle Nietzscheho přesvědčení ovšem žádné obdobné mezery neexistují – existuje jen jeden celek vzájemně podmíněných dějů, v nichž pro svobodu a vinu není prostor. Pro každého, kdo to pochopí, se má svět stát nevinným. K plnému dosažení takového pochopení je ale také třeba, aby zanikla mezera, kterou lidé spojují s představou transcendentního Boha. Proto v závěru aforismu Nietzsche píše: „*Pojem ‚Bůh‘ byl dosud největší námitkou proti existenci ... My popíráme Boha, my popíráme odpovědnost v Bohu: tím teprve vykupujeme svět.*“²⁷⁴

Soumrak model je pozdní dílo. Myšlenka, kterou rekonstruuji v předchozím odstavci, se ale u Nietzscheho objevuje již daleko dříve. A stejně dlouhé trvání má paradoxní souvislost popření Boha a vykoupení světa. Paradoxnímu dojmu navzdory tu ostatně náboženský výraz není použit bez filosofického důvodu. Svědčí o tom například aforismus *Touha být spravedlivý a touha být soudce* z druhého dílu *Lidského, příliš lidského*.²⁷⁵ Argumentace, s níž Nietzsche pracuje, je takřka totožná s uvedenou pasáží ze *Soumraku model*. Podle Nietzscheho se „*touha být spravedlivý*“ a „*touha být soudce*“ navzájem vylučují. Naplnění první touhy předpokládá uznání nevinu všeho a všech, nevinu způsobené nutností veškerých dějů. Naplnění touhy druhé naopak předpokládá, abychom tuto nutnost popřeli a pracovali s pojmem svobodné vůle. Stejně jako v *Soumraku model* existují také podle *Lidského, příliš lidského* dvě základní možnosti konstrukce svobody, tedy viny. První

²⁷² Srov. GD, § 7 – § 8, KGW='VI-3.89' KSA='6.95' - KGW='VI-3.91' KSA='6.97'.

²⁷³ „*eine Metaphysik des Henkers*“ GD, § 7, KGW='VI-3.90' KSA='6.96'.

²⁷⁴ „*Der Begriff „Gott“ war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein (...) Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt.*“ GD, § 8, KGW='VI-3.91' KSA='6.97'

²⁷⁵ Srov. MAM II, § 33, KGW='IV-3.31' KSA='2.395'33' - KGW='IV-3.32' KSA='2.396'.

předpokládá svobodu u člověka, druhá u Boha. Ta druhá je přitom pro touhu být soudcem lákavá obzvláště v situaci, kdy myšlenka lidské svobody přestává být udržitelná. Nietzsche ale říká, že odpovědný není nikdo, ani Bůh. A na konci aforismu zaznívá věta: „*filosof musí ... říci, jako Kristus, 'nesuďte!' a poslední rozdíl mezi filosofickými hlavami a těmi jinými by byl, že ty první chtějí být spravedlivé, zatímco druhé chtějí být soudci.*“²⁷⁶

Uvedení jména „Kristus“ umožňuje pochopit, proč v souvislosti s popíráním Boha mluví Nietzsche také v *Soumraku model* o vykoupení. Vcelku mohu nietzschovskou genealogii pohybu vykoupení rekonstruovat takto: Cestu ukázal již Kristus výzvou k nesouzení, křesťanství (svatý Pavel) ovšem znemožnilo dosažení spásy teoriemi hříchu a pojetím Boha jako soudce. Nutným předpokladem těchto teorií je svobodná vůle jedince. Moderní vědecké poznání, spolu s filosofickým myšlením, svobodu jedince vyvrátilo, nebo přinejmenším výrazně zpochybnilo. Posledním objektem myšlení jako odsuzování, myšlení jako konstrukce viny, by mohl být Bůh. Vůle celku světa by stále mohla být svobodná a odpovědná, budeme-li předpokládat, že je jednajícím subjektem, nebo že nějaký subjekt jedná skrze ni. Takový subjekt, tedy Bůh, ovšem neexistuje. A pro myšlení jako myšlení odsuzující se uzavírá poslední cesta. Nezbývá než přitakat nevině dění – tím by, křesťanské teorii hříchu navzdory a díky neexistenci Boha, došlo k naplnění Kristova poselství, jež má být také podle Nietzscheho zdrojem vykoupení.

Smrt Boha by tedy tomu, kdo ji uzná, měla přinést vykoupení právě proto, že znamená temnotu: Že zbavuje svět nejen určité morálky, ale základního předpokladu jakékoliv morálky vůbec, samotné možnosti soudit, určovat hodnotu jednotlivých činů a osob. V tomto smyslu by temnota sama mohla být sluncem. Dokonce by mohla být – právě proto, že je prostá slunce křesťanského Boha – sluncem Kristovým. Již v prvním dílu *Lidského, příliš lidského* ostatně Nietzsche v souvislosti s poznáním nutnosti veškerého dění mluví o „*slunci nového evangelia*“.²⁷⁷

Naprosté přitakání, které toto evangelium zvěstuje, bylo pro Nietzscheho trvale přitažlivé. V jeho knihách ale nalezneme i motivy, které narušují čistotu filosofického náboženství, jež je popsáno na předchozích stranách. Slunce temnoty znamená nehodnocení. Nietzsche ale pracuje také s myšlenkovou linií, podle níž je sklon k nehodnocení nikoliv v souladu, ale v rozporu s přitakáním světu. Je-li podstatou světa vůle, pak je podstatou světa souzení, určování a vytváření rozdílů, pohyb a vzájemné působení většího množství hodnotících činů. A máme-li jí přitakat, musíme přitakat také nepřitakání. To ale znamená užívat i jiná světla než spásný jas temnoty. Vykoupení smrti Boha je východisko, nikoliv cíl. A otevírá cestu nikoliv ke klidu, nýbrž k nové tvorbě.

3. Bůh zemře i pro ostatní a bude nahrazen novým božstvem či „božstvem.“

Tato možnost jako skutečně nezávislá a svébytná varianta podle *Radostné vědy* vůbec neexistuje. Každý výklad světa, který předpokládá objektivní existenci řádu, je stínem mrtvého Boha. Rozsah

²⁷⁶ „*der Philosoph hat also zu sagen, wie Christus, 'richtet nicht!' und der letzte Unterschied zwischen den philosophischen Köpfen und den andern wäre der, dass die ersten gerecht sein wollen, die andern Richter sein wollen.*“ MAM II, § 33, KGW='IV-3.32' KSA='2.396'.

²⁷⁷ „*die Sonne eines neues Evangeliums*“ MAM I, § 107, KGW='IV-2.103' KSA='2.105'.

tvrzení je přitom značný. Svědčí o tom aforismy č. 108 a 109, v nichž Nietzsche vyhláší potřebu nad stíny Boha zvítězit a vypočítává, co vše podle něj mezi pochopení světa až příliš závislá na křesťanství náleží: pojímat svět jako organismus nebo stroj, předpokládat v něm morálku, účely, zákony; ale také předpokládat, že má svět jako celek pudy, nebo že věčně tvoří něco nového. Podle Nietzscheho je třeba pochopit, že v přírodě existuje jen nutnost a chaos (ve smyslu chybění řádu, které ale podle Nietzscheho nemá odstranit nutnost dění), že je příroda „čistá“.²⁷⁸

Přestože jsem však již o stínech Boha hovořil, je vhodné také zde připojit několik stručných komentářů. První se bude týkat Nietzscheho postoje k některým konkrétním pojetím světa, jimiž by evropská moderna měla sklon nahrazovat křesťanství. Druhý se znovu zaměří na vztah těchto „nových sluncí“ ke „slunci starému.“ A ve třetím se vyjádřím k tomu, jaké postavení má v těchto souvislostech sama filosofie Friedricha Nietzscheho.

Mezi vlivné kandidáty na uvolňované místo vládnoucího pojetí světa náleží v devatenáctém i dvacátém století světské politické ideologie.

Ty přitom, alespoň coby interpretační rámce, působí do značné míry obdobně jako křesťanství. Vznik a šíření ideologie předpokládá, že daná ideologie poskytuje trojí porozumění. Jde o porozumění řádu společnosti, porozumění cíli či cílům lidského života a porozumění prostředkům, jejichž pomocí bychom k tomuto cíli nebo cílům měli moci dospět.²⁷⁹ Z tohoto trojího porozumění pak má podle ideologického chápání světa plynout možnost jednoznačného hodnocení a jednoznačné orientace: má z něj plynout právě to, co bylo podle Nietzscheho nejdůležitější na náboženském chápání skutečnosti.

Nároky politických ideologií ovšem mohou být skromnější než nároky náboženství. Jejich výklad bývá zaměřen pouze na společenskou skutečnost, nikoliv na skutečnost vůbec; a náprava, kterou mají přinést, nemusí být naprostou spásou. Tato skromnost ale může být jen zdánlivá, neboť k ní patří i přesvědčení, že právě společenské bytí člověka tvoří hlavní, nebo dokonce jedinou významnou rovinu lidské skutečnosti. Víme také, že některé ideologie přejímají prvky charakteristické dříve jen pro náboženství – například mesiánské očekávání. Na to, aby byla ideologie stínem Boha, však v Nietzscheho pojetí není nutné, aby přejímala výslovně religiózní motivy. Stíny Boha je poznamenáno každé pojetí, které ve světě či dějinách předpokládá existenci objektivně platného morálního řádu. Život orientovaný ideologií si s sebou také proto má nést klady i záporny, které k této obecné skutečnosti náleží – má poskytovat orientaci; má ji ale poskytovat tím, že klame – zjednodušuje, nebo do světa přímo velhá zásady, které v něm přítomné nejsou. Případná nadvláda jediné ideologie by také měla moci, obdobně jako případná absolutní nadvláda monoteismu, vyústit ve výrazné zpomalení proměnlivosti lidské existence.

Dosud ale nebylo uvedeno nic, co by bránilo uvažovat o možnosti, že by alespoň některé politické ideologie mohly být podle Nietzscheho prospěšnější než křesťanství. Nietzscheho

²⁷⁸ Srov. FW, § 108, kgw='V-2.143' ksa='3.467' a FW, § 109 'V-2.143' ksa='3.467' – KGW='V-2.147' KSA='3.469' ČESKY str. 112-113.

²⁷⁹ Srov. HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Přel. Zdeněk Masopust. Plzeň: Aleš Čeněk. 3. Vydání, 2008, str. 66-67.

hodnocení jednotlivých ideologií je ale pokud možno ještě jednoznačněji odmítavé než v případě křesťanského náboženství. A zahrnuje celé politické spektrum. Jen v aforismu č. 377 *Radostné vědy*, v aforismu nazvaném *My bez domova*, se Nietzsche postupně vymezuje vůči konzervatismu, liberalismu, socialismu, nacionalismu a rasismu.²⁸⁰ Na jiných místech pak totéž činí ve vztahu k anarchismu²⁸¹ nebo antisemitismu.²⁸²

Přestože zde o jednotlivých důvodech této kritiky nehodlám podrobně mluvit, některé Nietzscheho námitky alespoň ve zkratce zmíním. Dosažení rovnosti, o němž sní nejen anarchisté a socialisté, ale v jiné (pro Nietzscheho ovšem až příliš příbuzné) formě také liberálové a zastánci demokracie jako politického systému, by podle Nietzscheho znamenalo narušení procesu tvorby hierarchických nerovností, jejichž existence je nezbytná pro další růst člověka jako druhu. Znamenalo by klidový stav ne nepodobný zklidnění asketice. A touha po něm je podle Nietzscheho příznakem slabé vůle, výrazem pohodlnosti. Jinými slovy: idea rovnosti má být příliš křesťanská. Nietzsche ale odmítá také touhu po návratu: alespoň po tom návratu do (křesťanské) minulosti, o němž sní konzervativci. A odmítá uchovávat to, co by konzervativci rádi uchovali: (křesťanské) instituce, které z této minulosti přežívají. Vlastní mu není ani nacionalistické hledisko. Nacionalismus totiž znamená dvojí omezení. Zaprvé jde o omezení epistemologické: Sdílení nacionalistických přesvědčení zabraňuje vidět nedostatky vlastního národa a klady národů cizích; zadruhé jde o omezení politické: podle Nietzscheho v politice nemá jít o dobro národa, nýbrž o vývoj celé Evropy.²⁸³

Nietzsche pak odmítá nejen vládu kterékoliv z existujících moderních ideologií, ale také vládu jejich vzájemného soupeření: demokracii jako systém založený na existenci ideologicky vymezených politických stran a všeobecném volebním právu.²⁸⁴ Přesto však není apolitický či nehodnotící myslitel. A ve svém hodnocení se opírá o porozumění společenskému životu a světu podobným způsobem, jakým se o něj opírají existující ideologie. Z některých si přitom, uchovávanému odstupu navzdory, bere inspiraci.

Platí to o konzervatismu, neboť budoucnost, kterou přivolává, by měla nést některé znaky minulých společenských uspořádání – ovšem starších než v případě konzervatismu jako ustavené ideologie. Vzorem pro Nietzscheho nikdy zcela nepřestane být aristokratická společnost Řecka. A složitý je také Nietzscheho vztah k rasismu. Na jedné straně Nietzsche odmítá rasistický antisemitismus, na straně druhé neodmítá základní rasistické premisy. Antisemitismus ostatně kritizuje proto, že ho považuje za příliš omezený – ve stejném dvou- a více- smyslu, jako tomu bylo v případě nacionalismu. Také židovský národ je podle Nietzscheho třeba spravedlivě ocenit a zahrnout do politických plánů, jak se říká v závěru již zmíněného aforismu č. 251 *Mimo dobro a zlo*. A tyto plány mají vysloveně rasistický základ: i za pomoci židovských „příměsí“ je podle Nietzscheho

²⁸⁰ Srov. FW, § 377, KGW='V-2.310' KSA='3.628' - KGW='V-2.313' KSA='3.631'. Česky str. 250-252.

²⁸¹ Srov. FW, § 370, KGW='V-2.304' KSA='3.622' Česky str. 244

²⁸² Srov. JGB, § 251, kgw='VI-2.200' ksa='5.192' - KGW='VI-2.203' KSA='5.195'

²⁸³ Srov. JGB, §§ 251 (KGW='VI-2.203' KSA='5.195') a 256 (kgw='VI-2.209' ksa='5.201').

²⁸⁴ Všeobecné volební právo Nietzsche v jednom pozdním aforismu z pozůstalosti odmítá jako prostředek „*panství nízkých lidí*“ (*der Herrschaft der niederen Menschen*). Aforismus č. 8912, kgw='VII-2.56' ksa='11.60'.

třeba vypěstovat novou, Evropě vládoucí kastu.²⁸⁵ Úvahy na toto téma pak mají k rasismu blízko nejen použitým slovníkem, ale také sdílením základních předpokladů. Nietzscheho pojí s moderním rasismem silný důraz na význam biologických vlivů: to, že chápe biologické (rasové) dědictví jako příčinu kultury v nejširším slova smyslu (jako příčinu životního stylu, morálky, nebo dokonce způsobu myšlení). A příbuznost Nietzscheho myšlení s rasismem sahá ještě hlouběji: až k důvěře ve smysluplné rozlišování vyšších a nižších nebo čistších a smíšenějších ras nebo k přesvědčení, že je třeba mocensky ovládat procesy, které úroveň a čistotu rasy ovlivňují.

Odmítnutí existujících ideologií jako hotových celků proto u Nietzscheho neznamena odmítnutí všech myšlenek, které přinášejí.

Pokud jde o to, jaké postavení má v souvislosti s širokým pojetím stínů Boha sama Nietzscheho filosofie, situace je přinejmenším nejednoznačná. Je také ona stínem Boha? Zdá se, že odpověď musí být kladná. Vždyť podle aforismu č. 109 *Radostné vědy* má být i tvrzení, že příroda věčně tvoří něco nového, stínem božím. A podle aforismu č. 127 je tvrzení, podle něž je podstatou světa vůle, „pozůstatkem nejstarší religiozity“,²⁸⁶ neboť právě náboženství nachází za přírodními jevy vůli. Již v paté knize *Radostné vědy* se pak v aforismu č. 349 tvrdí, že vůle k moci je vůlí života. A v *Mimo dobro a zlo* Nietzsche předkládá hypotézu, že je vůle k moci podstatou světa vůbec (například v aforismech č. 22 a č. 36). Pozdní aforismy z pozůstalosti pak tomu, co je v *Mimo dobro a zlo* hypotézou, plně přitakávají: „*Tento svět je vůle k moci – a nic mimo to!*“²⁸⁷ Již by ani nemělo být třeba dodávat, že tato vůle má být podle Nietzscheho věčně tvořivá. A třebaže jednoznačnost odpovědi zmírňuje skutečnost, že má být vůle přírody nevědomá a člověku cizí, jako pozůstatek nejstarší religiozity ve smyslu aforismu č. 127 *Radostné vědy* se přesto pojetí světa jako vůle k moci musí jevit. Vždyť v tomto aforismu má Nietzsche na mysli především Schopenhauera – a také ten vůli chápe jako nevědomou a nelidskou.

Rozhodující rozdíl oproti náboženským a pseudonáboženským pojetím světa je spíše formálního charakteru; Nietzscheho filosofie nemá – přinejmenším v době vzniku *Radostné vědy* – jediný cíl; a nečiní ani z ideových celků, které prosazuje, jediné slunce. Střídá perspektivy, včetně perspektiv myšlení hodnotícího a nehodnotícího. Popisuje děje s odstupem, zároveň ale vstupuje do proudů. Je kritikou, sebekritikou, i kritikou kritiky a sebekritikou sebekritiky.

4. Bůh zemře i pro ostatní, nebude nahrazen novým božstvem, které by plnilo formálně stejnou funkci, jakou dříve plnilo židovství nebo křesťanství, nenastoupí ale ani naprostá absence hodnot.

Proč je podle Nietzscheho třeba hledat nové východisko, ukazují závěry předchozích úvah.

Stručně vyjádřené hlavní důvody jsou: Křesťanství znehodnocuje tento svět a tento život; a – přestože patrně bude zanikat pomalu – nakonec musí zaniknout. (Komentář 1. možnosti) Světské politické ideologie, kterými by křesťanský rámec mohl být nahrazen, nejsou vyhovující i proto, že se

²⁸⁵ Srov. JGB § 251, kgw='VI-2.200' ksa='5.192' - JGB KGW='VI-2.203' KSA='5.195'.

²⁸⁶ „*Nachwirkung der ältesten Religiosität*“ FW, § 127, kgw='V-2.160' ksa='3.482' Česky str. 125.

²⁸⁷ „*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*“ N 10489 KGW='VII-3.339' KSA='11.611'

křesťanství až příliš podobají. (Komentář 3. možnosti) A jestliže žít zcela bez hodnocení může být nejen děsivé, nýbrž i přitažlivé, nejde o udržitelnou možnost. Také její dovedení do mezní podoby by bylo v rozporu se základními sklony života. Platí to nejen o prostém chybění hodnot, jež by znamenalo nebytí, ale také o složitějších cestách, které sledoval Schopenhauer nebo sám Nietzsche. Také vykoupení nahlédnuté nevinny a nutnosti dění by mělo spíše než úplné zastavení tvorby znamenat započítí tvorby nové. (Komentář 2. možnosti)

Tvořit znamená rozlišovat. Filosofie tvorby proto nemůže oslavovat nezaujaté zření, musí sama hodnotit. Měla by se však zdržovat předpokladu nepodmíněné platnosti vlastních náhledů a hodnot. Měla by být světlem, nikoliv však světlem jediného slunce. V *Radostné vědě* nalezneme aforismus, který na pomatencovu otázku, zda nesměřujeme pryč od všech sluncí, odpovídá: „Uvážíme-li, jak na každého jednotlivce působí celkově filosofické ospravedlnění způsobu, jak žije a myslí – jak se totiž podobá hřejivému, žehnajícímu, oplodňujícímu, jedině jemu svítícímu slunci, jak jej činí nezávislým na chvále a haně, soběstačným, bohatým, blahosklonným a rozdávajícím štěstí, jak bez ustání přetváří zlo v dobro, dává všem silám rozkvétat a zrát a vůbec nedovolí vzejít drobnému ani velkému plevelu žalu a rozmrzelosti: pak musíme nakonec toužebně zvolat: kéž by bylo stvořeno ještě mnoho takových sluncí!“²⁸⁸

Souzení neznamena jen odsuzování, ale také ospravedlňování. A Nietzsche žádá, aby bylo ospravedlněno co největší množství způsobů existence. Platí však také, že každé ospravedlnění odsuzuje – nebo, mírněji řečeno, určitá jednání a určité druhy bytí hodnotí jako nezdařilé či – přinejmenším – ne zcela zdařilé. Nietzscheho myšlení pak, přestože hájí jedinečnost jednotlivců, nehájí jedinečnost všech jednotlivců. Zdání všeobíhající tolerance citovaného aforismu spíše klame.

Čím však ospravedlnit odsuzování, je-li popřena svoboda vůle? Nikoliv odpovědností toho, jehož jednání je odsuzováno, ale prospěšností odsouzení – pro společnost; pro člověka jako druh; pro celek života; a především – pro výjimečné jedince, jejichž růst má ospravedlnit nejen odsouzení, ale samu existenci nezdařilých, tedy odsuzovaných.

Požaduje-li Nietzsche práva, nepožaduje je pro každého.

Jak tvrdí aforismus *Největší nebezpečí*: Jedinečnost v silném smyslu výjimečnosti musí zůstat výjimkou, neboť při překročení kritické hranice rozrůznění hodnot hrozí rozpad sdíleného obrazu světa, společnosti jako takové i intrapsychické stability jednotlivců, kterou nelze zajistit bez závazných názorů a pravidel. Výjimečnost jako norma by znamenala šílenství. A proto platí:

²⁸⁸ „Erwägt man, wie auf jeden Einzelnen eine philosophische Gesamt-Rechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken, wirkt – nämlich gleich einer wärmenden, segnenden, befruchtenden, eigens ihm leuchtenden Sonne, wie sie unabhängig von Lob und Tadel, selbstgenugsam, reich, freigebig an Glück und Wohlwollen macht, wie sie unaufhörlich das Böse zum Guten umschafft, alle Kräfte zum Blühen und Reifwerden bringt und das kleine und grosse Unkraut des Grams und der Verdrüsslichkeit gar nicht aufkommen lässt: – so ruft man zuletzt verlangend aus: oh dass doch viele solche neue Sonnen noch geschaffen würden!“ FW § 289, kgw='V-2.209' ksa='3.529' Česky str. 166

„Nuže, je vskutku možné říci leccos ve prospěch výjimky, za předpokladu ovšem, že se nikdy nechce stát pravidlem.“²⁸⁹

Nietzsche ovšem nepřestává být zaujat představou, že by mohla existovat a snad také existovala společnost, v níž se vůbec nevyskytovala masová či stádní vrstva, případně se vyskytovala jen v minimální míře (jak co do počtu členů, tak pokud jde o stupeň stádnosti). Svědčí o tom aforismus č. 149 *Nezdar reformací*, ve kterém je rozlišena vyšší a nižší kultura. V první vládne rozrůzněnost jednotlivců, a proto se v ní žádná reformace plně nezdaří (místo náboženství platných pro celek vznikají sekty, neboť chybí stejnorodé chápání, které by se mohlo pro nové náboženství stát základem); ve druhé platí opak. Příkladem první kultury má být antické Řecko a renesanční jih Evropy, příkladem druhé evropský sever za Luthera.²⁹⁰ Se stejnými zeměpisnými asociacemi obdobnou představu spojuje aforismus č. 291, v němž Nietzsche obdivuje architekturu minulých pokolení Janovanů. Za každým rohem je díky ní vidět výraz „člověka pro sebe.“²⁹¹ A architektura svědčící o silné autonomii jednotlivců opět kontrastuje s povahou severu, kde lidem „imponuje zákon.“²⁹²

Ani úvahy o renesanční Itálii nebo antickém Řecku však nezpochybňují závěr aforismu *Největší nebezpečí* – naprosto individualizovaná společnost by nebyla společností; a život v ní by ohrožoval také vnitřní stabilitu každého jednotlivce. Společnost zcela individualizovaná by, jinými slovy, bránila také růstu – totiž takovému růstu, který by skutečně byl růstem; bránila by tvorbě, jíž by byl vytvořen živý, tedy v proměnlivosti vnitřně soudržný tvar; a to proto, že by rušila nejen pevnost společnosti, ale také těch, kdo ji tvoří. Mnohost sluncí různých hodnocení neznamená mnohost sluncí pro všechny. Některým má stále svítit jen jedno slunce; někteří mají žít ve stínech boha – křesťanského, nebo jiného. Nietzschovské navázání na smrt Boha předpokládá zásadní společenskou nerovnost.

Společnost, v níž by vládla jediným hodnocením sjednocená elita, by byla nejen stádní jako celek, ale nejsilněji by to platilo o vládnoucí elitě samé. Úsilí prosadit demokracii však opomíjí mimo jiné to, že existuje hlubší podřízení, než je v úzkém smyslu politické; a že politická moc v rukou těch, kdo jsou ve svém nitru podřízeni jedinému systému hodnocení, toto hlubší podřízení může jen potvrzovat.

Nietzsche je v určitých ohledech blízký liberálnímu politickému myšlení – pokládá za hodnotu individualismus; a klade důraz na sebeprosazení. Otevřeně však pojmenovává to, co liberalismus ideologicky skrývá. Ukazuje, že žádné prosazení jednotlivce, které znamená podřízení jiných jednotlivců či skupin, není spravedlivé v tom smyslu, že by bylo pro ty, kdo zaujímají podřízené postavení, zaslouženým trestem za jimi zaviněné nedostatky – vůle není svobodná. A snaha o ustavení práva na prosazení jednotlivce musí narážet nejen na ekonomické, ale také psychické

²⁸⁹ „Nun, es lässt sich wirklich etwas zu Gunsten der Ausnahme sagen, vorausgesetzt, dass sie nie Regel werden will.“ (FW § 76, KGW='V-2.108' KSA='3.432') Český str. 83

²⁹⁰ Srov. FW, § 149, kgw='V-2.171' ksa='3.493' - KGW='V-2.172' KSA='3.494' Český str. 134-135.

²⁹¹ „einen Menschen für sich“ (FW, § 291, KGW='V-2.212' KSA='3.532') Český str. 169.

²⁹² „imponirt das Gesetz“ (FW, § 291, kgw='V-2.211' ksa='3.531') Český str. 168.

meze – jeho univerzální přijetí by vedlo k dvojedinému ohrožení stability společnosti a individuální mysli. A není-li přesto uskutečnění individualismu v souladu s nárokem rovnosti práv zcela vyloučené, předpokládalo by zásadní proměnu lidské psychiky i společenského života, jež by byla v nietzschovských světech antického Řecka či renesanční Itálie jen naznačena; předpokládalo by vznik společnosti, v níž by bylo možné uchovat nutnou míru soudržnosti při takovém bezvládní mnohosti morálních systémů a představ o světě, jaká odpovídá mnohosti všech jednotlivců, kteří společnost tvoří.

Poslední možnost navázání na smrt Boha nemá být uplatněna univerzálně, uplatněna však být má. Má být hodnotná, neboť umožňuje nalézat smysl v rozmanité množině možných způsobů života. Má být hodnotná proto, že přispívá k tomu, aby si ten, kdo hodnoty tvoří, uvědomil, že je v silném smyslu tvůrcem. A má být hodnotná proto, že pomáhá, aby byla jako hodnota uznána samotná tvořivost. Právě na to poukazuje pozoruhodný aforismus č. 300, v němž Nietzsche hovoří o možném vzniku postnáboženské zkušenosti, k níž by náboženství minulosti byla nutnou předehtou ve stejném smyslu, v němž byla astrologie nebo alchymie nutnou předehtou vědy. Hovoří o tom, že by snad „jednotliví lidé mohli jednou vychutnat soběstačnost boha a celou jeho sílu sebevykoupení.“²⁹³ A na závěr praví: „Nemusel nejprve Prométheus žít v bludu, že ukradl světlo a pyká za to, - aby nakonec odhalil, že světlo vytvořil tím, že po světle toužil, a že nejenom člověk, nýbrž i bůh je dílem jeho rukou a hlinou v jeho rukou? Všechno jen výtvoř svého tvůrce? – stejně jako blud, krádež, Kavkaz, sup a celá tragická Prometheia všech poznávajících.“²⁹⁴

Pokud jde o Kafkovy variace na nietzschovský motiv boží smrti, vycházím především z pověsti *Císařské poselství*, která je součástí za autorova života nevydaného fragmentu *Při stavbě čínské zdi*.²⁹⁵ Vztah mezi *Císařským poselstvím* a tímto fragmentem je obdobný jako vztah mezi *Stromy* a *Popisem jednoho zápasu* nebo podobenstvím *Před zákonem* a románem *Proces*. Ve všech případech se Franz Kafka rozhodl vydat pouze krátký, ve své neukotvenosti významově otevřený text, který měl být součástí výrazně rozsáhlejšího a nedokončeného literárního díla. A ve všech třech případech také autorem zveřejněný text obrazně vyjadřuje cosi, co by mohlo – a snad i mělo – být zásadní pro celkový smysl rozsáhlejšího díla.

²⁹³ „einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können“ (FW § 300 KGW='V-2.219' KSA='3.539') Česky str. 174.

²⁹⁴ „Musste Prometheus erst wähen, das Licht gestohlen zu haben und dafür büßen, — um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe, indem er nach dem Lichte begehrte, und dass nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners? — ebenso wie der Wahn, der Diebstahl, der Kaukasus, der Geier und die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden?“ (FW § 300 KGW='V-2.219' KSA='3.539', česky str. 175) Safranski upozorňuje na skutečnost, že návrh dramatu o Prométheovi napsal Friedrich Nietzsche již v roce 1859: „Selbstbewußt erinnert Prometheus daran, daß er es war, der Zeus auf den Thron gesetzt hat. Schon der junge Nietzsche verehrt nicht so sehr die Götter, sondern diejenigen, welche Götter machen.“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 23.

²⁹⁵ Níže uvedený výklad Kafkovy povídky výrazně rozpracovává a do výslovné souvislosti s Nietzscheho myšlením dovádí některé myšlenkové linie, které obsahuje má diplomová práce *Kafka. K otázce dialektiky*. Srov. str. 13-27.

Podobenství *Před zákonem* a *Císařské poselství* spojují i jiné skutečnosti, které nejsou pouze formálního charakteru. Texty popisují obdobnou situaci: Vztah mezi člověkem žijícím na okraji nekonečné (patrně nepřekonatelné, nepochybně však nepřekonané) hierarchie a jejím středem, který v prvním případě tvoří zákon, ve druhém císař. Skutečné spojení mezi středem a okrajem se v obou případech nedaří navázat. A v obou případech existují důvody k domněnce, že jde o mimořádně důležitý nezdár – spojení by zřejmě mělo pro osoby existující na okraji prostoru díla veliký (snad rozhodující) význam. V obou případech jsou také ve hře odkazy na náboženskou rovinu Kafkových děl. Císař je – spolu s válečnými bohy, jak říká v povídce *Při stavbě čínské vypravěč* – obyvateli Kafkovy Číny uctíván téměř či zcela jako božstvo. A také abstraktní „vedení“, o němž vypravěč hovoří, přesahuje životní prostor každodennosti. Má vládnout projektům, do nichž se sice obyvatelé mohou zapojit, kterým však nemohou porozumět. A popis jeho nekonečně vzdáleného sídla připomíná platónské obrazy prostoru idejí: „*V místnosti vedení – kde byla a kdo v ní seděl, neví a nevěděl nikdo, koho jsem se ptal – v této místnosti kroužily snad všechny lidské myšlenky i přání, a v opačných kruzích všechny lidské cíle a jejich naplnění, ale na ruce vedení, jež kreslily plány, padal oknem odlesk božských světů.*“²⁹⁶ Také způsob, jakým podobenství *Před zákonem* mluví o zákonu, v čtenáři vyvolává snad nezřetelný, přesto však silný pocit, že zákon není zákonem ve smyslu lidského práva. A k tomu přispívá i souvislost, v níž je podobenství předneseno v románu *Proces* – vypravuje je duchovní a vypravuje je v chrámu. Na souvislost románu však takové vyznění omezeno není. Náboženské asociace může vyvolávat – přinejmenším v díle židovského autora, kterému nejsou cizí duchovní témata – již samo slovo zákon. Z brány k zákonu také v Kafkově podobenství tryská jakási zář a neomezeně stupňovaná hierarchie dveřníků a sálů je obrazem transcendence.

Wiebrecht Ries také upozorňuje na náboženské asociace, které se s podobenstvím pojí – „Mann vom Lande“ (muž z venkova) je německý překlad hebrejského „am ha-arec“, talmudického výrazu pro nevědomého laika;²⁹⁷ zřetězení sálů a dveřníků pak odkazuje na překážky, které provází putování duše k Bohu či nebi podle gnostických představ.²⁹⁸ Smysl podobenství pak má být podle Riese protináboženský. I záře, jež v závěru tryská z brány k zákonu, „*prohlubuje temnotu do satanského.*“²⁹⁹ A vidí-li muž z venkova neuhasitelnou záři jen za tu cenu, že jeho slabé oči navždy vyhasnou, „*nelze již popřít sebezrušení veškeré tradice spásy, včetně zákona samého.*“³⁰⁰

²⁹⁶ *Při stavbě čínské zdi*, in: *Povídky II.*, str. 239.; „*In der Stube der Führerschaft – wo sie war und wer dort saß, weiß und wußte niemand den ich fragte – in dieser Stube kreisen wohl alle menschliche Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschliche Ziele und Erfüllungen, durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten auf die Pläne zeichnenden Hände der Führerschaft.*“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente I.*, str. 345).

²⁹⁷ srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 138.

²⁹⁸ srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 140.

²⁹⁹ „*die Dunkelheit ins Satanische vertieft.*“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 144.

³⁰⁰ „*ist die Selbstauflösung der gesamten Heilstradition einschließlich des Gesetzes selber nicht mehr zu leugnen.*“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 144.

Hans Dieter Zimmermann však správně poznamenává, že je výraz „zákon“ v Procesu (i jinde, například v *Novém advokátovi*) chápán dvojznačně: jako Tóra i jako zákon právníký.³⁰¹ Podobně v souvislosti s *Před zákonem* píše: „Bylo znovu a znovu poukazováno, že povídka *Před zákonem* (*Vor dem Gesetz*) obsahuje jedině židovské motivy. Zákon, v němčině tedy v singuláru s určitým členem, má naprosto jasný význam: je to německé označení pro Tóru. ‚Záře zákona‘ a ‚brána k zákonu‘ jsou součástí popisu Tóry.“³⁰² Avšak platí i: „soudní moc, již je K. podřízen, není státní soudní mocí v obvyklém smyslu, není však ani Boží soudní mocí v obvyklém smyslu – Kafka židovské prvky dalekosáhle změnil k nepoznání, zrovna katolický vězeňský duchovní vypráví v chrámu veskrze nekatolickou legendu o vstupu do ‚zákona‘.“³⁰³

„Zákon“ Kafkovy prózy nelze označit za Tóru, neboť užití vlastního jména konkrétního náboženského zákoníku zbavuje Kafkův výraz charakteristické obecnosti. Nelze je vlastně označit ani za zákon náboženský, neboť již užití slova „náboženský“ přiřazuje výklad pojmovému rámci, který Kafkovi neodpovídá. „Zákon“ Kafkovy prózy je ve své naprosté obecnosti zákonem jako takovým – výrazem čistého nároku jednat tak, jak se má; zákonem předcházejícím jakékoliv rozlišení na zákon právní, náboženský, či třeba morální, společenský nebo psychický. Lze ovšem také tvrdit: Právě předpoklad, že existuje jen jeden zákon, že nelze odlišit morálku a právo, náboženství a ne-náboženství, je bytostně náboženský.

Jinými slovy: Kafkova próza nás vrací do situace před rozlišením náboženství a ne-náboženství, nebo ukazuje, že jsme tuto situaci v jistém smyslu nikdy neopustili – i v nábožensky lhostejné společnosti je prožívanou, i když třeba nereflekтовanou, součástí lidské zkušenosti úsilí dostat nezřetelnému nároku žít tak, jak se má, tedy podle zákona, tedy správně (i kdyby třeba šlo o nejindividualizovanější zákon slastných okamžiků, chápaných jako okamžiky oddělené, nesyntetizované ani výslovným uchopeným vlastní totožnosti v čase).

Čtenář si uvedené souvislosti nemusí uvědomovat, stěží je však může nevnímat.

A podobná je situace také v případě pověsti *Císařské poselství*. Právě čtenář je ostatně nepřímo zahrnut v samotném ději pověsti. Ta říká, že umírající císař poslal poselství „*tobě, jedinci, ubohému poddanému, nepatrnému stínu, jenž před císařským sluncem prchl do nejvzdálenější dálky.*“³⁰⁴ Také čtenář je, v této pověsti o oslovení, osloven. I on a právě on zaujímá postavení jinak neurčeného „ty.“ Pověst ale vyjadřuje, že císařovo poselství k „ty“ nedospěje a dospět nemůže. Oslovení selhává. Císař sice pošeptá sdělení poslu, nechá si potvrdit jeho správnost a posla odešle. Posel se ale, třebaže je silný a neúnavný, nikdy nedostane k příjemci. Nezastaví ho samotná vzdálenost, ale překážka, které mu stojí v cestě: nepřekonatelný zástup vnitřního paláce. A Kafka, stejně jako to činí v podobenství *Před zákonem*, k této překážce přidává překážky další. I kdyby posel zdolal vnitřní palác, čekaly by jej schody, pak dvory, druhý palác, opět schody, opět dvory, opět palác. A za

³⁰¹ Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 127.

³⁰² ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 133.

³⁰³ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 127.

³⁰⁴ „Der Kaiser – so heißt es – hat Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten.“ (Eine kaiserliche Botschaft, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 280) (Česky: *Císařské poselství*, in: *Povídky I.*, str. 207)

poslední branou je teprve sídelní město, zaplavené, jak říká pověst, svou sedlinou. A také to je nepřekonatelné. Několikanásobným stvrzením nemožnosti přenosu poselství mrtvého císaře (v předposlední větě je císař označen za mrtvého) však pověst nekončí. Poslední věta zní: „Ty však sedíš u svého okna a vysníš si je, když přijde večer.“³⁰⁵ V přítomí večera se tedy přece jen jakési poselství objeví, není však původní, císařem samým vyřčenou zprávou. Poslem nesená a císařem ověřená zpráva k tobě nemůže dospět, tvé poselství je jen vysněné.

Dojem religiozního smyslu celého fragmentu *Při stavbě čínské zdi* vzniká u čtenáře na základě některých poznámek, které vypravěč pronáší jaksi mimoděk. Náleží k nim již zmíněný popis místnosti vedení či opakované zdůrazňování toho, do jaké míry vedení přesahuje oblast, která je pro člověka vůbec dosažitelná; a do jaké míry ji přesahuje také smysl stavby nebo instituce císařství. Samotná pověst *Císařské poselství* nezobrazuje nic jiného: zobrazuje prostor, který je prostorem transcendence; a je jím více než jakýkoliv prostor vyměřený vzdáleností mezi libovolným člověkem a libovolnou lidskou institucí.

Smysl tohoto obrazu ovšem můžeme pojímat také jinak než nábožensky – například jako do krajnosti dovedené vyjádření ke krajnosti jen směřujících vzdáleností uvnitř byrokratických struktur tohoto světa. Možnost takového výkladu je kafkaevským jazykem vždy uchována: postava, v níž vrcholí prostor transcendence pověsti *Císařské poselství*, není označena za „Boha“ či „boha“, nýbrž za „císaře.“ To, co se o císaři říká, ale opakovaně potvrzuje, že toto jméno člověka označovat nemusí.

Prohloubení mého komentáře vyžaduje, abych výslovně zmínil některé souvislosti, které nalezneme v povídce *Při stavbě čínské zdi*. Podle ní má pověst ilustrovat mocenské a epistemologické vztahy mezi císařem Kafkaovy Číny a jejími obyvateli. A o těchto vztazích se můžeme z Kafkaova nedokončeného textu dozvědět víc, než co je výslovně řečeno v pověsti samé. Vztahy mezi názory obyvatel na to, co se děje v centru říše, a tím, co se v tomto centru opravdu děje, jsou podle vypravěče poměrně složité. První skutečnost, která je důsledkem značné velikosti země, spočívá v tom, že to, co obyvatelé považují za přítomnou situaci, už v centru minulo. A toto zpoždění je, zadruhé, tak velké, že ničí jakékoliv povědomí o skutečných událostech a jejich sledu. Mezi obyvatelstvem místo historického času panuje jakýsi věčný návrat téhož. Kafkaův vypravěč říká: „Císařské ženy, překrmené na hedvábných poduškách, prohnánymi dvořany odcizené ušlechtilému mravu, nadouvající se panovačností, vybuchující chamtivostí, rozvalující se chlípností, se stále znovu dopouštějí svých hanebností.“³⁰⁶ Také na základě pověsti *Císařské poselství* se přitom můžeme

³⁰⁵ „Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“ (*Eine kaiserliche Botschaft*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 282) Český překlad Marka Nekuly zní: „Ty však sedíš u svého okna a sníš o něm, když se večer nachýlí.“ (*Císařské poselství*, in: *Povídky I.*, str. 208) S ohledem na svůj výklad jsem větu přeložil doslovněji.

³⁰⁶ *Při stavbě čínské zdi*, in: *Povídky II.*, str. 244. „Die kaiserliche Frauen, überfüttert in den seidenden Kissen, von schlaun Höflingen der edlen Sitten entfremdet, anschwellend in Herrschsucht, auffahrend in Gier, ausgebreitet in Wollust, verüben ihre Untaten immer wieder von Neuem.“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente I.*, str. 353).

domnívat, že samotná vzdálenost, která nebyla rozhodující překážkou pro posla, není nejdůležitější příčinou ani při vzniku nereálného povědomí o dění na císařském dvoře.

V pověsti předání poselství zabraňují lidé, kteří stojí mezi císařem a příjemcem. A souvislost celé povídky umožňuje přesněji pochopit, čím je to způsobeno. Rozhodující roli hraje postoj obyvatel, který je spojen s důsledky vzdálenosti, která obyvatele od císaře dělí. I když, říká vypravěč, mezi obyvatele přijde opravdový úředník opravdového císaře, informace, které přinese, obyvatelé nepřijmou. Nebudou totiž v souladu s celkovou soustavou představ, které o císaři mají. Bude se v nich odkazovat na jiného vládce, jinou dynastii, jiné události, než jsou ty, které považují za skutečné. A proto také, když úředník odcestuje, „*za rychle se vzdalujícími nosítky úředníka povstane kdosi libovolně vyzvednutý z již rozpadlé urny a dupne si jako pán vesnice.*“³⁰⁷ Lid nedokáže přijmout přímé a živé působení císaře, neboť institut kafovského císařství nefunguje na základě funkční hierarchie úředních cest, ale je založen na všudypřítomné moci mínění panujících ve společenství. Číně nevládne moc živého císaře, který je skutečným člověkem. Moc živého císaře je dokonce a priori mrtvá, neboť nemůže ovlivnit ty, které by ovlivnit chtěla. Číně vládne císař, který je mrtvý, nebo který je – přesněji řečeno – předávaným obrazem složeným ze zlomků zpráv o mrtvých císařích. Pouze moc tohoto císaře je potom živá, neboť dosáhne k obyvatelům. Je dokonce již vždy v nich, neboť je tvořena právě představami, které o císaři obyvatelé mají. Císař „*jako takový*“ je, říká Kafkův vypravěč, „*veliký přes všechna poschodí světa.*“³⁰⁸

Velmi pozoruhodné jsou přitom formulace, kterými vypravěč toto uspořádání hodnotí: „*Důsledkem takových názorů je svým způsobem volný, neukázněný život. Rozhodně ne nemravný, na svých cestách jsem sotvakdy narazil na takovou čistotu mravů jako v mé vlasti. Ale přece jen život, který není podřízen žádnému současnému zákonu a poslouchá jen příkazy a varování, která k nám doléhají ze starých časů.*“³⁰⁹ K tomu pak Kafkův vypravěč dodává, že takový život není ctností, že je dokonce zásadní slabinou, že ale „*právě tato slabost se zdá být jedním z nejdůležitějších sjednocujících prostředků našeho národa, ba (...) přímo půdou, na které žijeme. Zevrubně zde zdůvodňovat výtky neznamena otřásat naším svědomím, nýbrž, což je ještě daleko horší, podtrhávat nám nohy. A proto prozatím nehodlám pokračovat ve zkoumání této otázky.*“³¹⁰

Mnohé z toho, co platí o uspořádání Kafkovy čínské společnosti, přitom platí také o společenských celcích, v nichž se odehrávají jiné příběhy Franze Kafky – především stěžejní romány

³⁰⁷ Při stavbě čínské zdi, in: Povídky II., str. 245. „*hinter der davoneilenden Sänfte des Beamten steigt irgendein willkürlich aus schon zerfallener Urne Gehobener aufstampfend als Herr des Dorfes auf.*“ (Nachgelassene Schriften und Fragmente I., str. 354).

³⁰⁸ „*Der Kaiser als solcher allerdings, wiederum groß durch alle Stockwerke der Welt.*“ Oktavheft C. Česky str. 242.

³⁰⁹ Při stavbě čínské zdi, in: Povídky II., str. 245. „*Die Folge solcher Meinungen ist nun ein gewissermaßen freies, unbeherrschtes Leben. Keineswegs sittenlos, ich habe solche Sittenreinheit wie in meiner Heimat kaum jemals angetroffen auf meinen Reisen. Aber doch ein Leben, das unter keinem gegenwärtigen Gesetze steht und nur der Weisung und Warnung gehorcht, die aus alten Zeiten zu uns herüberreicht.*“ Nachgelassene Schriften und Fragmente I., str. 354-5.

³¹⁰ Při stavbě čínské zdi, in: Povídky II., str. 246. „*gerade diese Schwäche eines der wichtigsten Einigungsmittel unseres Volkes zu sein scheint, ja (...) geradezu der Boden auf dem wir leben. Hier einen Tadel ausführlich begründen, heißt nicht an unserem Gewissen, sondern was viel ärger ist an unsern Beinen rütteln. Und darum will ich in der Untersuchung dieser Frage vorderhand nicht weiter gehn.*“ Nachgelassene Schriften und Fragmente I., str. 356.

Proces a Zámek. Jedná se o celky silně hierarchizované. A platí, že k vrcholům hierarchií nelze dospět. Vždy se objevují překážky, které z dosažitelného cíle činí cíl v silném smyslu transcendentní, tedy nedosažitelný. Opakovaně také vzniká dojem, že v selhávání přenosu hrají roli osoby, které tvoří mezistupně jednotlivých hierarchií a které jsou vždy ve své obecné hodnotě podezřelé. Z hlediska děje je rovněž opakovaně klíčové postavení kritického pohledu a kritického hlasu, jenž patří buď vypravěči, nebo postavě, která sice s vypravěčem není totožná, skrze jejíž pohled ale přesto vnímá svět díla také čtenář. A pro Kafku je typické také to, že tato kritika je dvojnásobně zpochybněna. Zaprvé se zdá být odsouzena k nezdaru, neboť vyšší stupně hierarchie nejsou dosažitelné a nižší stupně hierarchie nelze změnit – oboje spolu ostatně, jak jsme viděli výše, může souviset. A zadruhé, pokud by ji bylo možné dovést k cíli, ohrožuje iluze, které – jak říká ve svém textu o kafovské politice Jane Bennett a jak říká ve fragmentu *Při stavbě čínské zdi* sám vypravěč – navzdory své iluzornosti udržují určité společenství.³¹¹

Než se vrátím k vlastnímu komentáři možných významů těchto skutečností, chtěl bych stručně shrnout krátkou povídku z Kafkovy pozůstalosti, která představuje patrně nejbližší paralelu k pověsti *Císařské poselství*. V povídce proniká stropem do bytu vypravěče anděl.³¹² Vypravěč se mu snaží příchod umožnit (mimo jiné strhává elektrické světlo), aby mohl přijmout poselství. Pak ale dojde k proměně, z živého nebeského anděla se stane pozemská, dřevěná socha. Tím však povídka – stejně jako u *Císařského poselství* – nekončí. Na hrušce meče dřevěného anděla je místo upravené k držení svíček a zachycení loje. Elektrické světlo bylo zničené. Vypravěč, který nechce zůstat ve tmě, tedy zapaluje svíčku: „zapálil ji a seděl pak ještě dlouho do noci pod slabým světlem anděla,“³¹³ píše Kafka na závěr.

Povídka o andělovi a *Císařské poselství* vyznívají stejně. Poselství, v prvním případě od (také, avšak nejen) božského císaře, ve druhém od anděla, tedy posla božího, není předáno tak, jak v určitou chvíli může čtenář doufat. Císař zemře, anděl se stane neživou sochou. Così je ovšem vytvořeno příjemcem. Ten vysní poselství, zapálí svíci, sedí pod světlem již ne živoucího božského posla, nýbrž lidskou rukou vytvořené sochy.

Prvním jevem, na který bych chtěl upozornit, je ohlašovaná shoda Kafkových literárních obrazů s těmi, které používal Friedrich Nietzsche.

Kafkova pověst *Císařské poselství* mluví o světle císařského slunce a zdůrazňuje vzdálenost, do níž jsme od něj my, nepatrné stíny, prchly. Císaře posléze nechává umírat a zemřít. A jedinec, nepatrný stín, si podle ní má císařské poselství vysní, když nadchází večer. V povídce o andělovi Kafkův vypravěč zapaluje světlo svíce na soše, ve kterou se změnil živoucí anděl. Friedrich Nietzsche přirovnával Boha ke slunci. A naši dobu popisoval jako věk, v němž sice náboženství mohou

³¹¹ Srov. BENNETT, Jane. *Kafka, Genealogy and the Spiritualization of Politics*, in: *The Journal of Politics*, 3.1994, str. 657 n.

³¹² Kafkovu povídku i její interpretaci u Altera komentuji již ve své diplomové práci *Kafka. K otázce dialektiky*. Srov. str. 38-39.

³¹³ 25.6. 1914; *Deníky 1913-1923*, str. 101. „zündete sie an und saß dann noch bis in die Nacht hinein unter dem schwachen Licht des Engels.“ (*Tagebücher*, str. 541).

přetrvávat, v němž ale také dochází k ohlašování boží smrti, a v němž proto nastává celkové zšeření nebo vláda stínů. Vyzýval také k tvorbě nových sluncí a světél, k tvorbě, která by byla přiznaně tvorbou a podobala by se v tomto ohledu jak gestu vypravěče z povídky o andělovi, tak vysněnému poselství Kafkovy Číny. Zapálit svíci na neživém andělovi, vysnit si poselství od mrtvého císaře. Nebo být nietzschovským Prométheem, který poznal, že Bůh je mrtev a že světlo vytvořil svou touhou po světle – vše jakoby vyjadřovalo stejné nebo obdobné navázání na stejnou nebo obdobnou situaci.³¹⁴

Přestože jsou však tyto shody podstatné, nechci tvrdit, že Kafka chtěl tvrdit, že Bůh zemřel. Blízkost použitých obrazů by pro to ostatně nepředstavovala průkazný doklad ani tehdy, kdybych to měl v úmyslu. Já to ale vůbec v úmyslu nemám. Chci spíše tvrdit, že Franz Kafka netvrdí nic. A že ani Nietzscheho úvahy o smrti Boha nelze převést na jakékoliv prosté, jednoznačné tvrzení.³¹⁵

Shody v Kafkově a Nietzscheho obraznosti nicméně představují projev obdobných, ovšem ne zcela totožných náhledů, které souvisí nejen s náboženstvím, ale s obecnými mechanismy organizace lidského života, ospravedlněním zákona nebo vznikáním a zanikáním lidských modelů světa. A souvisí také s tím, co v těchto věcech platí ve specificky moderní situaci: v situaci, v níž nejen pro některé umírá křesťanský Bůh, ale v níž se také rozšiřují možnosti takové mechanismy zkoumat. A to je způsobováno nejen „smrtí Boha“, nýbrž také pokračujícím životem náboženství nebo vznikáním světských ideologií, tedy systémů, které lidský život organizují v řadě ohledů obdobně jako náboženství, i když své působení ospravedlňují odkazem na jinou autoritu, než je autorita Boha.

Právě z těchto důvodů podle mne argumenty Nietzscheho aforismů umožňují pochopit nejen to, co by Kafkovy povídky znamenaly v případě, že by opravdu mluvily o lidském vztahu k Bohu, ale umožňují pochopit také to, co by znamenaly, kdyby mluvily o lidských institucích. A v neposlední řadě (a zároveň: a proto) umožňují vysvětlit, proč v tomto ohledu zůstávají mnohoznačné. A platí také opak: Kafkovy mnohoznačné povídky vyjadřují, mnohdy zřetelněji než je tomu u Nietzscheho, mnohoznačnost, kterou se naše situace v souvislosti s umíráním náboženství také podle Nietzscheho vyznačuje. A vyjadřují tedy, proč také Nietzscheho filosofické zvažování této situace nelze shrnout do jednoduché formule „Bůh zemřel.“

³¹⁴ Na příbuznost Nietzscheho a Kafkovy práce se světelnou metaforikou upozorňuje i Wiebrecht Ries – již tím, že jako motto části své práce nazvané *Die Nietzsche-Rezeption Franz Kafkas* užívá dva citáty, z aforismu *Der tolle Mensch* Friedricha Nietzscheho a z *Procesu*: „Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch.“ „Die Lampe in seiner Hand war längst erloschen.“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 69.

³¹⁵ Proto je také zavádějící užívat v souvislosti s Kafkou i Nietzsche formulace, jaké užívá Ries, který s odkazem na Politzerovu knihu o Kafkovi píše: „Poltzer ist es auch, der in seinem Kafka-Buch auf die Bedeutung der Dunkelheit verweist, die in Nietzsches Parabel vom ‚Tollen Menschen‘ im Bild der erloschenen Laterne und in Kafkas ‚Prozeß‘ im Bild der längst erloschenen Lampe sich symbolisiert, und den Stand des Menschen im Zeitalter der ‚Gottesfinsternis‘ anzeigt.“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 75. Ani u Kafky ani u Nietzscheho ani na obrazné rovině, ani na rovině vytvářeného či popisovaného modelu světa nevládne naprostá temnota. Věk boží temnoty neexistuje – nejen proto, že stále ještě svítí světlo křesťanského či židovského Boha, ale také proto, že směřování pryč od všech sluncí není než jedním z mnoha možných vyústění ještě trvajících dějin božího vytrácení.

V následujících odstavcích bych chtěl upozornit na několik konkrétních jevů, které jsou v těchto souvislostech podle mého soudu obzvláště důležité.

Začnu rozhovorem – z části souhlasným, z části polemickým – s několika myšlenkami interpreta Roberta Altera, které pocházejí z jeho knihy věnované tradici a modernitě u Kafky, Benjamina a Scholema. Na adresu pověsti *Císařské poselství* Alter říká, že připomíná klasické židovské podobenství, které vyjadřuje vzájemné shody mezi pozemským a nebeským vládcem.³¹⁶ Na rozdíl od rabínské tradice si však Kafkova povídka „*nihilisticky – snad nietzschovsky? – pohrává se svým teologickým referentem, neboť nekonečně odkládaná zpráva nepochází od živého Boha, ale, jak zjišťujeme s lehkým úlekem na konci závěrečné věty, od mrtvého muže.*“³¹⁷ Kafkovy texty obecně ale podle Altera nihilistické nejsou. Ukazuje to také závěr zmíněné povídky o andělovi. Robert Alter říká: „*Slabý plamen, který poskytuje vypravěči svým plápoláním útěchu v noční tmě, není identifikován jako světlo svíce, ale světlo anděla.*“³¹⁸ Tento obrat, nalezení optimismu na dně skepse, je pak podle Altera skutečně kafkovský: „*Kafkův tichý anděl nemluví ani hebrejsky, ani německy, ale je vyroben zásahem lidské vůle tak, aby mohl držet svíci člověku, kterému se zjevil. Jako v Zámku a v mnoha podobenstvích ... něco může přetrvat a slabě vyzařovat ze sféry transcendence, ze sféry, kterou tak naléhavě oslovovala tradice.*“³¹⁹

Mé první, zčásti souhlasné a zčásti nesouhlasné navázání, se týká toho, zda je Kafkovi opravdu vlastní nacházení optimismu na dně skepse. Podle mne i jednomu a témuž dílu Franze Kafky být vlastní může i nemusí. Záleží to na celkovém naladění tvořivé zkušenosti četby, v níž do hry vstupuje také psychika čtenáře. A přestože cosi podobného platí o jakémkoliv četbě, míra otevřenosti je

³¹⁶ V souvislosti s výkladem zámku v Kafkově stejnojmenném románu odkazuje Robertson na Maimonidův alegorický popis Boha jako krále, který Kafka znal: „*Der König, sagt er, wohnt in seinem Palast. Von seinen Untertanen sind einige in seiner Residenz; andere wiederum außer derselben. Von den ersteren gibt es einige, die dem königlichen Palast den Rücken zukehren und sich von demselben entfernen. Andre gehn zwar nach dem Palast mit dem Vorsatz, dem König aufzuwarten, gelangen aber nie dahin. Andere gelangen zwar dahin, können aber den Eingang nicht finden. Einige kommen in den Vorhof, einige sind sogar schon in dem Palast, können aber dennoch den König nicht so leicht zu sehen oder zu sprechen bekommen, bis sie durch viele Mühe endlich dazu gelangen.*“ (ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 236) M. ovšem jednotlivým druhům postav připojuje jednoznačný výklad, což podle Robertsona Kafka nečiní. Robertson nicméně dodává: „*Maimonides' allegory may have helped to suggest K.'s efforts to approach the Castle and the elaborate hierarchy of the villagers, innkeepers, secretaries, and officials surrounding it.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 237.

³¹⁷ „*plays a nihilistic – might it be Nietzschean? – trick on its theological referent, for the endlessly deferred message comes not from the living God but, as we realize with a little shock at the end of the penultimate sentence, from a dead man.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 101.

³¹⁸ „*The faint flame that provides the narrator flickering comfort through the dark of the night is identified not as the candle's but as the angel's.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 119. A Alter dodává: „*the man sitting late into the night by the angel's dim light is an apt figure not only for Kafka's enterprise but also for Benjamin's and Scholem's. All three feared there could be no real return to origins, that where God once stood there was now only Melancholy. Nevertheless, they variously felt there was no adequate modern substitute for the richly layered spiritual vocabulary that the bearers of tradition had developed in their quest for the truth – surely nor in technology, not in science, not in aestheticism, not in psychoanalysis, not in Marxism, even for Benjamin.*“ Tamt.

³¹⁹ „*Kafka's silent angel speaks neither Hebrew nor German, but it is made, through a willed act of human intervention, to hold a candle for the man to whom it has appeared. As in The Castle and in many of the parables, as in the great sweep of Scholem's historiography, as in Benjamin's gnomic reflections on Kafka himself and on other writers, something that may endure still glimmers forth from the realm of transcendence that tradition so urgently addressed.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 120.

v případě Kafkových děl mimořádně velká. V tomto ohledu se podobají Nietzscheho sbírkám aforismů. Nemají jediný závěr. Je tomu tak ovšem z jiných příčin. Zatímco Nietzsche výslovně sleduje myšlenky do mnoha konců, Kafka tvoří příběhy, které svou významovou otevřeností vedou k témuž své čtenáře. Ukazuje to vlastně sám Alterův komentář, který mluví v souvislosti s *Císařským poselstvím* o nihilismu a v souvislosti s povídkou o andělovi o nacházení optimismu nebo záři ze sféry transcendence. Formálně je přitom děj obou textů uspořádán totožně, a to včetně obratu, který přináší v závěru. Zapálená svíce a vysněné poselství mají ve vztahu k původnímu příslibu stejnou – totiž nejednoznačnou – hodnotu.

Pokušení ke čtení, které by nebylo otevřené jako Kafka, je však značné.

Wiebrecht Ries píše, že se u Kafky základní zkušenost Jobova – mlčící nepřítomnost Boha – stává paradigmatem zkušenosti absolutna;³²⁰ jestliže „*císařské poselství*“ nikdy nedosahuje jeho slabé ucho,³²¹ a jestliže je navíc v Kafkových dílech zkušenost existence prostoupěna nejen Božím mlčením, nýbrž i utrpením, které navíc působí moc, jež se jeví jako moc transcendentní, lze tvrdit, že ve skrytém středu Kafkovy náboženské motivace – a v pozoruhodné shodě s Nietzschem a Kierkegaardem – stojí Jobova otázka po spravedlnosti Boha.³²²

Hans-Dieter Zimmermann naopak smysl *Císařského poselství* posouvá obdobně jako Alter smysl povídky o andělovi – tedy směrem k optimismu. S odkazem na to, že je pověst vyprávěna z hlediska osoby, jež ví, co se děje u císařského trůnu, píše: „*Zde dává Kafka zřetelně najevo svoji představu, to je zvláštnost této povídky. A výpověď povídky je potěšující, to je její druhá zvláštnost v rámci Kafkova díla. Poselství sice nedorazí k onomu Ty, ale ono Ty si je vysní. Protože vypravěč ví, co obsahuje, můžeme si být jisti: je to císařské poselství, které si vysní. Avšak vypravěč nám neříká, co obsahuje.*“³²³

Přechod k dogmatickému čtení však nejen opomíjí výklad podobenství ve fragmentu *Při stavbě čínské zdi* (fragment ústí do hluboké skepse – právě kvůli její hloubce a dosahu podle vypravěče zůstává fragmentem), či to, že je relativizováno již tím, že je předkládáno právě jen jako podobenství, navíc v rámci beletristického díla (jinými slovy řečeno: relativizuje je již to, že je rozlišen vypravěč a autor; a to by byla pravda, i kdyby byl vypravěč opravdu předveden jako vševědoucí, což ovšem není – například, což je pro Zimmermannovu interpretaci zásadní, neslyší, co císař septá poslu), ale především předpokládá, že o jejím autorovi – tedy Franzu Kafkovi – skutečně platí to, co povídka zdánlivě předpokládá o svém vypravěči – totiž, že zná císaře, tedy Boha.

³²⁰ Alter píše o Scholemovi: „*He repeatedly linked Job with Kafka not only because of the themes of judgment and inscrutable justice but also, I suspect, because of Job's heterodox version of revelation. It is revelation, after all, that 'resolves' Job's quandary. When the Lord thunders his poetry from the whirlwind, we are drawn into a dazzling vision of sheer cosmic power, and of the uncanny beauty of power, that shatters human frameworks, including the Bible's own picture of hierarchical, anthropocentric creation.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 110.

³²¹ „*erreicht die ‚kaiserliche Botschaft‘ niemals sein schwaches Ohr.*“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 129.

³²² Srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 130.

³²³ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 135.

Robert Alter píše, že světlo, které v Kafkově povídce zapálí na soše vypravěč, a nakonec i „světlo“ Kafkovy prózy vůbec, vyzařuje ze sféry transcendence. Argumentuje přitom tím, že text toto světlo popisuje jako „světlo anděla.“ To je pozoruhodný postřeh. Je k němu ale možné dodat také to, že Kafkova povídka (a podle mého soudu by také to platilo i o celku jeho prózy) ukazuje sám obraz sféry transcendence jako něco, co vyrůstá z lidského světa a co do něj patří – co do něj více než čím jiným patří právě sněním o vlastním původu v oblasti, která by měla člověka přesahovat. Sen o takovém zakotvení lidským představám propůjčuje prožívanou pevnost a dovoluje, aby s nimi (a v nich) lidé žili jako na pevné půdě – také tento výraz se ostatně objevuje v citovaných pasážích z fragmentu *Při stavbě čínské zdi*.

Kafkovy texty jsou charakteristicky dvojznačné. Poselství od nekonečně vzdálených transcendentních instancí jsou v nich nejen nepřenositelná či nesrozumitelná (nebo nepřenositelná, neboť nesrozumitelná), ale pojí se s nimi také další potíž. A ta spočívá v tom, že nevíme, zda je instance, od níž pocházejí, skutečně či jen zdánlivě božská. To je jistě důsledkem významové otevřenosti Kafkových textů, je to ale také důsledkem toho, kolik mají odkazy na autoritu božskou a autoritu lidskou společného. Bůh, který v lidském světě působí jako základ určité morálky, jako vladař či soudce, ostatně nemůže být než podobný lidskému vladaři. A každá lidská autorita – bez ohledu na to, zda o sobě tvrdí, že je založena na autoritě výslovně božské – zahrnuje jistou míru zbožštění. Právě proto mocenská a komunikační schémata vepsaná do Kafkových textů odkazují na vztah k Bohu i na vrstvy zároveň psychologické, sociologické a politické (ať už ve smyslu mikropolitiky rodiny či milostného vztahu, nebo ve smyslu širších mocenských celků). A právě proto se také Kafkovy texty ve zkušenosti četby zavínají samy do sebe, stávají se reflexí vlastního pohybu: pro čtenáře je nekonečně vzdáleným císařem také Kafka a nedostupným zámekem *Zámek*.

Odstoupím-li o krok od doslovného znění Kafkových textů, mohu snad tvrdit, že lze, pokud jde o lidský vztah k božskému, rozlišit tři základní možnosti.

První možnost, které různými způsoby přitakává většina náboženství, spočívá v tom, že bůh existuje a k člověku promlouvá. V případě, že by tyto promluvy byly lidmi vyslyšeny, by pak tato možnost zároveň znamenala, že existující bůh dává uznávané zákony nebo ospravedlňuje určité způsoby bytí. Znamenala by, že existující bůh poskytuje světlo ve smyslu, o němž mluví Nietzscheho aforismy – je základem společenského a psychologického působení náboženství, které ho uctívá.

Druhá možnost spočívá v tom, že bůh sice existuje, ale hovoří k člověku nesrozumitelně nebo zcela mlčí. Ani tato možnost nevyklučuje určitou formu komunikace mezi člověkem a bohem – takovou komunikaci by mohl tvořit mystický prožitek jednoty nebo mezní forma rozhovoru, v níž by božskou promluvou bylo právě mlčení.

Třetí možnost spočívá v tom, že bůh vůbec neexistuje. I v takovém případě je ale možné, že člověk prožívá zkušenost, kterou chápe jako komunikaci s bohem ve smyslu první nebo druhé možnosti. Pokud jde o druhou možnost, je to ostatně zřejmé. Postačí, je-li ticho či nesrozumitelné sdělení pochopeno jako mlčení; je-li religiózní význam přiřčen jevu, z něhož může vycházet i ateismus.

Ale jsou také cesty, jak i v situaci boží neexistence prožívat zkušenost, která odpovídá první možnosti. A jsou opět přinejmenším tři.

První spočívá v přímém prožitku náboženských vizí. Představy, které mají náboženský obsah, ostatně mívají lidé poměrně často – rozhodně častěji, než bychom mohli očekávat na základě počtu existujícími náboženstvími uznaných přímých rozhovorů s božskými bytostmi. V rámci provozu současné společnosti jsou ale takové představy zpravidla pojímány jako projev duševní nemoci. A lidé, kteří je mají, nejsou uctíváni, nýbrž podrobováni léčbě. Ta pak často znamená také internaci a vede k tomu, že se výrazně snižuje pravděpodobnost toho, že budou takové lidé považováni za proroky; že se zpráva o jejich zkušenosti stane základem životní praxe druhých lidí; že dojde k plnému uskutečnění toho, co by do svého psychologického a sociologického významu odpovídalo první možnosti a opravdovému kontaktu s existujícím bohem.

Existují ale také cesty, které současná společnost neuzavírá.

Je možné, aby člověk neprožíval zkušenost pojímanou jako přímý kontakt s bohem, ale věřil, že tuto zkušenost prožívali nebo prožívají jiní lidé; víra je zde rovněž spojena se zkušeností, ovšem nikoliv přímého kontaktu, nýbrž zprávy o kontaktu.

To, co je – alespoň z nietzschovského hlediska – na náboženské zkušenosti nejdůležitější, ale může prožívat i člověk, který v boha vůbec nevěří, nebo dokonce jeho existenci výslovně popírá. Postačuje, pokud se oddá autoritě, kterou na jednu stranu bude považovat za autoritu světskou, ale na druhou stranu jí ve svém životě přizná takové místo, které by v užším smyslu zbožný člověk přiznal jen bohu.

Obsah předchozích odstavců úzce souvisí s Kafkovými texty.

Ty se podobají textům posvátným – například měrou své mnohoznačnosti, která je spojena s užíváním obrazných nebo úsporných vyjádření. Podobají se jim také v tom, že vybízejí k činnosti interpretů, kteří hledají jejich smysl. Skutečnost, že k tomu vybízejí, pak plyne i z toho, že je interpretace sdělení jejich častým tématem. Kafkova díla ostatně v konkrétních příbězích vyjadřují mnohé, co jsem obecně tvrdil v předchozích pasážích. Zobrazují mechanismy zastoupení autority v mocenských polích; a zobrazují také, že úsilí o dosažení svrchované autority bývá zároveň úsilím o uchopení smyslu určitého sdělení – nebo, opatrněji a přesněji řečeno, určitého jevu, který může a nemusí být chápán jako sdělení.

Budeme-li v souvislosti s texty Franze Kafky uvažovat o uvedených možnostech lidského vztahu k bohu, zjistíme, že způsob, kterým popisují lidský vztah k transcendentní autoritě, lze pochopit jako literární zobrazení kterékoliv z těchto možností – včetně pseudonáboženské varianty víry v posvátnost autority, která je zároveň světská. A že je tak lze pochopit také proto, že zákonitosti komunikace a legitimizace, které vyjadřuje například fragment *Při stavbě čínské zdi*, působí při každém ospravedlnění určitých kroků odkazem na transcendentní autoritu – ať už jde o autoritu posvátnou nebo „posvátnou“.

Úvahy nad Kafkovými texty ale mohou vést také k dalšímu závěru.

Je sice možné, že bůh existuje a že promlouvá k člověku, i kdyby tomu tak ale bylo, existující bůh nemůže být vládnoucím bohem lidského náboženství, tedy takovým „sluncem“, jakým podle

Nietzscheho byl pro křesťany Bůh křesťanský. To by předpokládalo nejen existenci boha, ale zároveň to, aby byla vyslyšena jeho poselství – a to nejenom jedním člověkem, nýbrž celým společenstvím. To se však, soudě podle zákonitostí světa Kafkova díla, nemůže stát.

Taková živoucí bytost, která by byla skutečným bohem, může existovat. Kafkovo dílo nevyjadřuje teologickou jistotu, k níž se hlásil Nietzsche; není důvod, proč bychom si měli myslet, že bylo podle Kafky tvrzení „bůh neexistuje“ evidentně pravdivé. Ale skutečný bůh v univerzu jeho díla nemůže být zdrojem morálky a ospravedlnění společenského řádu. Nemůže být vládnoucím bohem lidského náboženství, bohem „živým“ v tom smyslu, o němž šlo v metafoře smrti Boha. A platí také, že neexistující bůh se naopak vládnoucím bohem stát může. Jestliže se obvykle pracuje s rozlišením, podle něž je skutečný bůh pravý, zatímco neskutečný bůh zdánlivý (pouhý bůžek), z výkladu vypravěče fragmentu *Při stavbě čínské zdi* plyne, že jen neskutečný bůh může působit jako pravý bůh v náboženském životě lidí. Připomeňme si, co bylo o Kafkově textu řečeno výše. Opravdový úředník opravdového císaře nemůže být vyslyšen proto, že lidé vždy již sdílí určité představy o císaři a tyto představy nezávisí na událostech, na nichž se podílel a podílí skutečný císař. A je tomu tak dokonce právě z toho důvodu, že lidé věří v autoritu císaře. Věřit v autoritu císaře totiž – kvůli přesahu, který obyčejného člověka od císaře dělí – znamená věřit právě těmto již sdíleným představám. Člověk, který věří těmto představám, ale nebude věřit pravému poselství – poselství, které nepochází ze světa těchto představ, ale od samotného císaře.

„Kdyby z takových jevů chtěl někdo vyvozovat, že v podstatě nemáme vůbec žádného císaře, nebyl by daleko pravdy. Musím znovu opakovat: možná že neexistuje lid věrnější císaři než ten náš na jihu, ale ta věrnost není pro císaře ziskem. Na malém sloupku u výjezdu z vesnice sice stojí posvátný drak a odnepaměti jako hold chrlí ohnivý dech přesně k Peking, ale Peking sám je lidem ve vesnici mnohem cizější než život na onom světě.“³²⁴

„K našim nejnezřetelnějším institucím určitě patří císařství. V Peking, zvláště v dvorské společnosti, o něm přirozeně mají dost jasno, třebaže i to je spíše zdánlivé než skutečné; také učitelé státního práva a dějin na vysokých školách předstírají, že tyto věci důkladně znají a mohou tyto znalosti předávat studentům; a čím hloub sestupujeme k nižším školám, tím víc pochopitelně mizí pochybnosti o vlastních vědomostech a polovzdělanost se vzdouvá v nebetyčných vlnách kolem několika pouček, jež byly vytyčeny před stovkami let, neztratily sice nic z věčné pravdy, ale v těchto parách a mlhovinách také zůstanou věčně nepoznány.“³²⁵

³²⁴ „Wenn man aus solchen Erscheinungen folgern wollte, daß wir im Grunde gar keinen Kaiser haben, wäre man von der Wahrheit nicht weit entfernt. Immer wieder muß ich sagen: es gibt vielleicht kein kaisertreueres Volk als das unsrige im Süden, aber die Treue kommt dem Kaiser nicht zu gute. Zwar steht auf der kleinen Säule am Dorfausgang der heilige Drache und bläst huldigend seit Menschengedenken den feurigen Atem genau in der Richtung von Peking, aber Peking selbst ist den Leuten im Dorfe viel fremder als das jenseitige Leben.“ Oktavheft C. Český Povídky II., str. 245.

³²⁵ „Nun gehört zu unsern allerundeutlichsten Einrichtungen jedenfalls das Kaisertum. In Peking natürlich, gar in der Hofgesellschaft besteht darüber einige Klarheit, wiewohl auch diese eher scheinbar als wirklich ist; auch die Lehrer des Staatsrechtes und der Geschichte an den hohen Schulen geben vor über diese Dinge genau unterrichtet zu sein und diese Kenntnis den Studenten weitervermitteln zu können; und je tiefer man zu den untern Schulen hinabsteigt desto mehr schwinden begreiflicher Weise die Zweifel am eigenen Wissen und Halbbildung wogt bergehoch um wenige seit Jahrhunderten eingerammte Lehrsätze,

Jedna z variací *Císařského poselství* z Kafkovy pozůstalosti je (ne-) uzavřena slovy: „*Za kurýrem šel kupodivu sám car, ještě mladý muž se světlou špičatou bradkou a jemnou, ale kulatou tvář, která se radovala ze života. Tady se ukázaly nevýhody tak velkých říší, car neznal svého kurýra, kurýr svého cara, car byl na malé zdravotní procházce a dostával se kupředu neméně rychle než jeho kurýr, byl by tedy mohl poštu obstarat i sám. Ovšem...*“³²⁶

Svrchovaná autorita nemusí být rozpoznána ani tím, kdo se na ni odvolává. Víra brání přijetí poselství, tedy poselství neočekávaného.

Skutečnost, o níž zde píše, má ovšem obecnou platnost a netýká se jen v úzkém smyslu náboženského. Tak vypravěč *Obřího krtka* poznamenává: „*Poté co učitel překonal velké obtíže, aby si k učenci, u něhož byl týdný předem ohlášen, vůbec zjednal přístup, poznal již při pozdravu, že učenec je, pokud jde o jeho případ, v zajetí nepřekonatelného předsudku.*“³²⁷ A do stejné souvislosti může být zařazena poznámka ze závěru Kafkovy povídky, která se zabývá teoretickou možností, že by byl přece jen učitelův objev (v realisticky očekávatelné míře) vědou uznán: „*Vy byste se však už o něm mnoho nedozvěděl, a co byste se dozvěděl, tomu byste sotva rozuměl. Každý objev se ihned uvádí do soustavy všech věd, a tím do jisté míry přestává být objevem, včleňuje se do celku a mizí, musíme už mít vědecky školený pohled, abychom jej pak ještě rozpoznali. Je ihned spojen s principy, o jejichž existenci jsme vůbec neslyšeli, a ve vědeckém sporu je na těchto principech vyneseno až do nebes.*“³²⁸

Tedy: vskutku neočekávané poselství není přijaté, neboť předsudky jsou nepřekonatelné. A i kdyby bylo přijaté, stalo by se pro samotného posla nerozpoznatelné, zmizelo by v celku, jenž je – ani to není nepodstatné – celkem (vědeckého) sporu. Hodnota „vynesení do oblak“ (nepodstatný ostatně nemusí být ani tento, kafkovsky jemný, odkaz na oblast přesahu) světem sporu ovšem není jednoznačně záporná, možnost plného přijetí jednotlivého poselství však také tato pasáž vyvrací.

die zwar nichts an ewiger Wahrheit verloren haben aber in diesem Dunst und Nebel auch ewig unerkant bleiben.“ Oktavheft C. Český Povídky II., str. 241-242.

³²⁶ „*Hinter dem Kurier kam merkwürdigerweise der Czar selbst, ein noch junger Mann mit blondem Spitzbart und zartem aber rundbäckigem Gesicht, das sich des Lebens freute. Hier zeigten sich die Nachteile so großer Reiche, der Czar kannte seinen Kurier, der Curier seinen Czaren nicht, der Czar war auf einem kleinen Erholungsspaziergang und kam nicht weniger schnell vorwärts, als sein Kurier, er hätte also die Post auch selbst besorgen können. Allerdings...*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 345-346.

³²⁷ „*Nachdem der Lehrer große Schwierigkeiten überwunden hatte, um bei dem Gelehrten, bei dem er sich wochenlang vorher angemeldet hatte, überhaupt Einlaß zu erlangen, merkte er schon bei der Begrüßung, daß der Gelehrte in einem unüberwindbaren Vorurteil inbetreff seiner Sache befangen war.*“ *Der Dorfschullehrer, Český Povídky II.*, str. 138.

³²⁸ „*Aber Ihr hättet nicht mehr viel von ihr erfahren und was Ihr erfahren hättet, hättet Ihr kaum verstanden. Jede Entdeckung wird gleich in die Gesamtheit der Wissenschaften geleitet und hört damit gewissermaßen auf Entdeckung zu sein, sie geht im Ganzen auf und verschwindet, man muß schon einen wissenschaftlich geschulten Blick haben, um sie dann noch zu erkennen. Sie wird gleich an Leitsätze geknüpft von deren Dasein wir gar nicht gehört haben, und im wissenschaftlichen Streit wird sie an diesen Leitsätzen bis in die Wolken hinaufgerissen. Wie wollen wir das begreifen? Wenn wir einer solchen Diskussion zuhören, glauben wir z. B. einmal es handle sich um die Entdeckung aber unterdessen handelt es sich um ganz andere Dinge.*“ *Der Dorfschullehrer. Český Povídky II.*, str. 150.

A snad je možné tvrdit následující: To, co platí o vztahu lidu k císaři v Kafkově Číně, platí také o lidském vztahu k bohu. Neboť to, co platí o vztahu k císaři v Kafkově Číně, o tomto vztahu platí proto, že to platí o každém lidském vztahu k transcendentní autoritě, kterou lidé považují za skutečnou a k níž se jako k autoritě vztahují. I kdyby tedy bylo možné, že bůh skutečně existuje, nebylo by možné, aby skutečný bůh byl vládnoucím základem náboženství. Nelze sice vyloučit teoretickou možnost, že lidé považují za božská pravidla to, co opravdu přikazuje skutečný bůh, nemohou to ale považovat za božská pravidla proto, že to přikazuje bůh. Shoda nemůže vzniknout na základě přenosu poselství, ale jen na základě toho, že je vysněné poselství totožné s poselstvím, které by případný „císař“ pošeptal svému poslovi. Taková shoda ale může být jen nahodilá.³²⁹ Nemůže znamenat formu vlády, jakou připisují bohu ti lidé, kteří zastávají z výše uvedených variant variantu první – nemůže být založena na příčinném vztahu mezi oslovením a následováním tohoto oslovení.

Nic z toho ovšem neznamená, že by v univerzu Kafkových textů – nebo v univerzu, které s tímto univerzem sdílí uvedená pravidla – nezůstával prostor pro opravdovou zbožnost. Pro opravdovou zbožnost zůstává otevřená přinejmenším možnost, kterou ve svém členění popisují jako možnost druhou. Zbožnost v jejím duchu by mohla spočívat ve víře, že bůh existuje a mlčí zcela, nebo, mluví-li, mlčí alespoň v tom smyslu, že nemůže být lidmi slyšen jako autor pochopitelných sdělení. Taková zbožnost by se mohla podobat té, o níž mluví Martin Buber. Také Buber slyší boží ticho. Nevnímá ho však ani jako úplné mlčení nebo nepřítomnost Boha, ani jako sdělení srozumitelného poselství. Vnímá ho jako oslovení, které nepojmenovává, neoznačuje, které neznamená nic než oslovení samé. A tomu by podle něj také měla odpovídat lidská odpověď: *„Jenom mlčení před ‚Ty‘, mlčení všech jazyků, mlčící prodlévání v nerozděleném slově, které předchází všem jazykovým formám, ponechává ‚Ty‘ svobodným, má s ním své místo v utajenosti, kde se duch neprojevuje, nýbrž je. Každá odpověď vezazuje ‚Ty‘ do světa slovo Ono.“*³³⁰

Kafkovo dílo však ukazuje, jak lidé, kteří se vždy snaží vykládat a chápat, navazují na ticho spojené s očekáváním promluvy. Navazují tím, že si promluvu vysní.³³¹ A platí to obzvláště pro takovou promluvu, která by měla dodat příjemci jistotu. Nebo pro tu, která by mu měla dodat moc uvnitř určitého společenství – jako osobě, která zná a dovede vyložit sdělení nedosažitelného vrcholu mocenské hierarchie.³³² Nepřítomnost sdělení a autorit vede k tvorbě sdělení a autorit. Touha po přesahu vytváří obraz přesahu.³³³

³²⁹ Ries uvádí cosi podobného. „Der ‚König‘ – flüchtiges Trugbild des Königtums – wird nach ‚Bildern‘ rekonstruiert. Daß solche Rekonstruktion dem längst vergessenen Urbild gleiche, steht nirgends geschrieben.“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 106.

³³⁰ BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1995. Str. 35.

³³¹ Alter poznamenává, že Kafka byl autorem s mimořádně bystrým vhledem do absurdity a humornosti a naléhavé potřeby člověka jako *homo significans* (srov. ALTER, Robert. Op. cit. str. 79), „the animal that makes meanings.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 79.

³³² Safranski poznamenává: „Mythen antworten also auf das große Schweigen der Natur und auf die Erosion vom Sinn in der Gessellschaft.“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 82. Významový důraz ve větě by bylo možné také obrátit a říci: Na velké mlčení přírody a erozi smyslu ve společnosti odpovídají mýty.

³³³ Ritchie Robertson píše: „Even if God is dead, we want a divine message, and if none is available we will imagine it for ourselves.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. A Very Short Introduction*, str. 105.

Postavení Franze Kafky na hranicích víry a světské moderny rozumí dobře Robert Alter – patrně i díky srovnání s Benjaminem a Scholemem. Všichni tři se pohybovali v „*zemi nikoho mezi náboženskou tradicí a moderní sekulární kulturou.*“³³⁴ Kafkův vztah k náboženství byl ovšem nejparadoxnější. Jeho úkolem bylo „*vystavit se transcendentnímu nebo silou imaginace zaútočit na oblast transcendence, v níž snad nemohl věřit nebo jež by se, kdyby v ní bylo věřeno, mohla ukázat jako nepřátelská a zvrácená. Scholem, vidící ‚světlo zjevení‘ v Kafkově próze, rozpoznal, že soužený romanopisec vstoupil do bezprostřednější konfrontace s teologickým než on sám či Benjamin; a že to je důvod, proč oba přátelé vnímali Kafku jako svého ‚kanonického‘ moderního spisovatele. Ale právě kvůli neochvějně bezprostřednosti konfrontace je v Kafkově psaní také aspekt popření transcendentního, bezohledného, výsměšného odhalení předstírané transcendence.*“³³⁵

Alter zde vystihuje cosi nesmírně důležitého. Kafkova díla přináší obojí – přináší přímou konfrontaci s transcendentním (nikoliv konfrontaci neutralizovanou jako historické studium nebo jen nepřímou inspirovanou filosofickou spekulací); avšak právě proto přináší i nesmírně silnou pozornost vůči tomu, zda není nárokování transcendentního postavení neoprávněné. V tomto ohledu je Kafkův postoj sókratovsko-nietzschovský: neúprosně zkoušející každé, domněle transcendentní stanovisko, bez úcty k tomu, co lidé považují za Boha, co však může být jen modlou. Kafkovská je však zároveň pochybnost vůči hodnotě tohoto zkoušení – neboť platí i opak: to, co pochybující rozum odkrývá jako možnou modlu, může být Bohem. *Při stavbě čínské zdi* navíc bezvýchodnost této argumentace dovádí o krok dál: *de iure* víra v transcendentní autoritu je potud, pokud je vírou, *de facto* nutně vírou v modlu. Žijeme ve falešné víře a žijeme v ní nutně – neboť víra je vždy – jakožto víra – i falešná; zároveň však je půdou, na níž žijeme.

Alter ze Scholemova dopisu Benjaminovi cituje: „*We are not pious. (Wir sind nicht fromm.) / We remain in the Profane, / And where God once stood now stands: Melancholy.*“³³⁶ A o Scholemovi a Benjaminovi poznamenává: „*Pro oba byl Kafka spisovatelem, který pohlížel bez pohnutí do srdce této melancholie, ale zároveň si nemohl pomoci a musel vidět přízračné obrysy krajiny starých dnů; jako K. pohlíží k zámku skrze mlhu a vířící sníh a vidí nic a všechno, šílené výtvary bláznivého dítěte a vysoko čnící sféru pravdy.*“³³⁷

³³⁴ „*the no-man's-land between religious tradition and modern secular culture.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 111.

³³⁵ „*to expose himself to, or take by imaginative force, a realm of transcendent in which perhaps he could not believe, or, if believed in, which might prove inimical and perverse. Scholem, seeing the 'light of revelation' in Kafka's prose, recognized that the tormented novelist had entered into a more immediate confrontation with the theological than either he or Benjamin, and that is ultimately why the two friends perceived him as their 'canonical' modern writer. But precisely because of the unflinching immediacy of the confrontation, there is also an aspect of negation of the transcendent, of ruthless satiric exposure of pretenses to the transcendent in Kafka's writing.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 112.

³³⁶ ALTER, Robert. Op. cit. str. 19.

³³⁷ „*For both of them, Kafka was the writer who gazed unblinking into the heart of this melancholy but at the same time could not help seeing the ghostly lineaments of the landscape of the old days, as K. peers up at the Castle through fog and swirling snow to see nothing and everything, the lunatic creation of a mad child and the towering realm of truth.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 19.

K promýšlení paradoxního vztahu k přesažnému náleží i spor mezi Walterem Benjaminem a Gerschomem Scholemem o to, zda u Kafky chybí zjevení, či zda je nenaplnitelné či nesrozumitelné; a zda to, zda chybí, či je nenaplnitelné a nesrozumitelné, vůbec představuje významný rozdíl.

Alter o tomto sporu píše: Zatímco podle Benjamina se Kafkovo dílo vrací do preanimistického stavu před zjevením a jeho postavy jsou jako žáci, kteří ztratili Písmo, podle Scholema je u Kafky – který se vrací k nulovému bodu zjevení, k jeho nicotě, avšak zároveň u něj světlo zjevení září nemilosrdněji než kdy jindy – problémem nenaplnitelnost zjevení (nikoliv jeho absence) a skutečnost, že žáci Písmo nejsou s to rozluštit.³³⁸ Benjamin na to navazuje: „Zda se žákům ztratilo, nebo zda jej nejsou schopni rozluštit, vychází nastejno, protože Písmo bez jemu náležícího klíče právě není Písmem, nýbrž životem. Životem, jaký se vede ve vesnici na úpatí zámeckého kopce.“³³⁹

Podle mne je nicméně rozdíl klíčový. A nezakrývá jej pouze Benjamin (který nicméně poukazuje i na to, co je v tomto ohledu obzvláště důležité – Písmo bez klíče je totožné se životem), nýbrž i Alter, když komentuje Kafkovu variaci prométheovského mýtu. Začátek a konec Kafkovy krátké povídky zní: „Pověst se snaží vysvětlit nevysvětlitelné; jelikož pochází z pravdivého základu, musí opět skončit v nevysvětlitelném. ... Podle třetí [pověsti] byla jeho zrada během tisíciletí zapomenuta, zapomněli bohové, orli, on sám. Podle čtvrté začal případ, který ztratil důvod, unavovat. Unavili se bohové, orli. Rána se unaveně zavřela. Zůstalo to nevysvětlitelné skalnaté pohoří.“³⁴⁰ A Alter píše: „Navzdory závrtným perspektivám otevíraným třetí a čtvrtou verzí Prométhea Kafka dospívá k Warheitsgrund, ‚základu pravdy,‘ jenž se příliš neliší od ‚skalního základu,‘ který Scholem vidí v živné půdě tradice. Jako Sinaj přenesená na Kavkaz, zjevení přesunuté na hranici mezi náboženstvím a nihilismem, není Kafkův základ pravdy základem, který může plodit uklidňující odpovědi, ale právě proto, že je nevysvětlitelný, bude vždy vyžadovat naléhavé otázky. A snad, můžeme předpokládat na základě Scholema, to je, o čem vždy bylo původní zjevení, zbavené pohodlnější zbožnosti institucionalizovaného náboženství.“³⁴¹

Skutečná skála však není jako základ pravdy pevná. A není ani tak pevná, jako je Tóra Scholemovy mystiky, v má být podle Altera každé slovo nekonečně interpretovatelné. I nekonečně interpretovatelná Tóra, platí-li dosud za slovo boží, je – právě jako slovo boží – základem. Skála (jako součást nebo symbol přírody jako celku) nemusí odkazovat na nic než sama na sebe; nemusí

³³⁸ Srov. ALTER, Robert. Op. cit. str. 107.

³³⁹ „Ob sie den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben. Leben wie es im Dorf am Schloßberg geführt wird.“ Dopis z 11. 8. 1934. BENJAMIN, Walter. Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen, str. 78. Alter cituje na straně 108.

³⁴⁰ „Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären; da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden... Nach der dritten wurde in den Jahrtausenden sein Verrat vergessen, die Götter vergaßen, die Adler, er selbst. Nach der vierten wurde man des grundlos Gewordenen müde. Die Götter wurden müde, die Adler. Die Wunde schloß sich müde. Blieb das unerklärliche Felsgebirge.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 69-70. Český Povídky II, str. 322-323.

³⁴¹ „Despite the dizzying perspectives opened up by his third and fourth versions of Prometheus, Kafka arrives at a Warheitsgrund, a ‘substratum of truth’, not very different from the ‘bedrock foundation’ Scholem sees at the matrix of tradition. As a Sinai displaced to the Caucasus, revelation removed to the borderline between religion and nihilism, it is not a ground of truth that can yield any reassuring answers, but precisely because it is inexplicable, it will eternally compel urgent questions. Perhaps, one may presume to infer from Scholem, that it is what the original revelation, stripped of the more comfortable pieties of institutionalized religion, was always all about.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 92.

být vůbec zjevením (a to, že bývá jako zjevení vykládána, může být druhotně vykládáno jako výraz tvořivosti člověka, bytosti tvořící zdánlivý, nebo činem teprve vznikající, smysl).

Rozdíl lze vyjádřit i takto: O Scholemovi – vší heterodoxnosti navzdory – podle Altera platí, že „*předpokládá božské absolutno, s nímž se lidstvo usiluje setkat, s nímž se musí setkat, aby dosáhlo pravého smyslu svého místa v řádu věcí.*“³⁴² O Kafkovi to tvrdit nelze. Alter sám píše, že Kafka byl ve vztahu k teologické pravdě skeptičtější než Scholem i Benjamin; nebo že reprezentoval skeptický pól jejich vlastních oscilací okolo víry a tradice.³⁴³ Zároveň však o Kafkovi neplatí ani to, že předpokládá absenci tohoto absolutna.

Optimismus Alterovy formulace nicméně vyvěrá spíše z perspektivy nekonečného tázání, k němuž má i Kafkova skála nutit. Proti tomu ale lze namítat: Jsme-li povoláni k zákonu (tedy správné existenci), potřebujeme nejen otázky, nýbrž i odpovědi. A nejen že je potřebujeme, my je vždy i dáváme. Vyvrátí-li navíc exegeze příliš mnoho výkladů skály, může se stát, že se ti, kdo dosud vykládali, vzdají svého úsilí. Přestanou žít jako *homo significans*³⁴⁴ a jejich existence se stane existencí prostou nejen smyslu, ale také tázání po něm. I to by byl nihilismus – nejen v pojetí Friedricha Nietzscheho. A snad je také současná společnost v tomto ohledu nihilistická. Lze dokonce tvrdit, že jí více než smysl chybí právě soustavné hledání smyslu. Lidé smysl nacházejí, ovšem často pochybné hodnoty; snad proto, že mají právě ten dojem, o němž hovoří Kafkova povídka – skála je nevysvětlitelná, může tedy znamenat cokoliv.

Je také otázka, zda by se poslední věta Alterova komentáře nedala zjednodušit a zobecnit: „*A snad ... to je, o čem vždy bylo ... zjevení ... zbavené ... náboženství.*“³⁴⁵ Zůstává však otázka, co může být zjevení bez náboženství.

Mechanismy komunikace v Kafkově díle odpovídají komunikaci s transcendentní autoritou jak v náboženském, tak v politickém životě člověka. A odpovídají oběma, protože si jsou tyto formy komunikace podobné. Mechanismy zobrazené v Kafkových příbězích ale odpovídají také dalším situacím našeho světa: především situaci, v níž je transcendentním pólem vztahu osoba, po níž toužíme.

Je to patrné například na Kafkově práci s motivem posla. S postavou posla je vždy spojen příslib překonání určité vzdálenosti. Tento příslib však u Kafky nebývá naplněn. Chci ale upozornit také na cosi jiného: vzdálenost je vždy osobou, která přijímá poselství, zakoušena jako vzdálenost vertikální, jako vzdálenost popsitelná rozdílem v hodnotě, vzdálenost, kterou příjemce poselství touží překonat. Proto také lze v souvislosti s ní hovořit o přesahu Boha vůči člověku. Z téhož důvodu lze ale v souvislosti s ní hovořit o přesahu, který odděluje toho, kdo touží, od předmětu touhy. Milostný vztah patrně v těchto ohledech pro Kafku představoval prvotní inspiraci.³⁴⁶ Do

³⁴² „*He presupposes a divine absolute that humanity seeks to encounter, that it must encounter in order to achieve a true sense of its place in the scheme of things.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str.88

³⁴³ Srov. ALTER, Robert. Op. cit. str. str. 90.

³⁴⁴ Srov. ALTER, Robert. Op. cit. str. str. 79.

³⁴⁵ „*Perhaps ... that is what ... revelation, stripped of ... religion, was always all about.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 92.

³⁴⁶ V případě románu *Proces* osobní inspiraci přesvědčivě dokládá Elias Canetti. Srov. CANETTI, Elias, op. cit.

jaké míry to platí, ale nakonec není rozhodující; tento vztah hraje v Kafkových textech důležitější roli, než jakou může mít vzhledem k jakémukoliv textu jakákoliv inspirace – je neodstranitelnou součástí jejich smyslu.

Je součástí smyslu, smysl se ale v odkazu na něj nevyčerpává. Mnohoznačnost Kafkových děl vzhledem k tématům, o nichž mluvím v této kapitole, spočívá v tom, že nutí a umožňují vidět nejen to, proč a v jakém smyslu je každá politická autorita transcendentní a proč a v jakém smyslu je každá transcendentní autorita politická, ale že tyto texty zároveň odkazují na intimnější prostor milostných vztahů. Že nutí a umožňují vidět také to, proč a v jakém smyslu je transcendentní každý předmět každé touhy a proč a v jakém smyslu je vše transcendentní předmětem touhy: v každém poslu Kafkových děl je také cosi andělského – i tehdy, pokud posel není přímo označen slovem „anděl“ (samo slovo anděl znamená „posel“, z čehož ovšem neplyne, že každý posel musí být poslem božím), ale ve všech takových „andělech“ je zase cosi z neandělské lidskosti pozemských poslů – třeba těch, kteří nosí milostné dopisy z Berlína či Vídně.

A mnohoznačné jsou Kafkovy texty také s ohledem na vztah erotického k politice. Nutí a umožňují vidět, proč a v jakém smyslu jsou v každém erotickém vztahu zahrnuta mocenská působení: boje o hodnotu objektu touhy a sebe jako objektu touhy, boje o nejrůznější formy ovládnutí, boje, do nichž se zapojují i širší skupiny dobrých či špatných pomocníků. A zároveň nutí a umožňují vidět, že je politický prostor sám prostorem nejrůznějších tužeb: nejen po svrchované moci, ale také po různých druzích omezené, zastupující vlády nebo po takovém podřízení, které i v podřízení uchovává hodnotu toho, kdo je podřízen.³⁴⁷

Kafkovy texty rozehrávají hru, ve které na sebe navzájem odkazují religiozita, politika a erotika; hru, ve které nelze rozhodnout, co je čeho pravdou. Schéma komunikace Kafkových textů je schématem touhy. A možnosti aplikace tohoto schématu jsou a zůstávají otevřené.³⁴⁸

Oprávněné je ale přesto také čtení, které při vědomí těchto souvislostí klade větší důraz na jedno z uvedených významových polí – například na pole náboženské, jako to v této kapitole činím já.

Také tato kapitola ukazuje Nietzscheho a Kafku jako autory v některých ohledech podobné, v jiných velmi odlišné. Díla obou autorů lze číst jako svědectví o božím mlčení; a o tom, jaké může mít mlčení Boha psychické, společenské a politické následky – nejen v době, v níž se „náboženství ... vytrácí jako lidé.“³⁴⁹ Ani Nietzsche ani Kafka však prostě netvrdí, že Bůh zemřel. Podle *Radostné vědy* má přímo i nepřímo, v náboženství i jeho stínech, umírat ještě po tisíciletí či statisíciletí. A

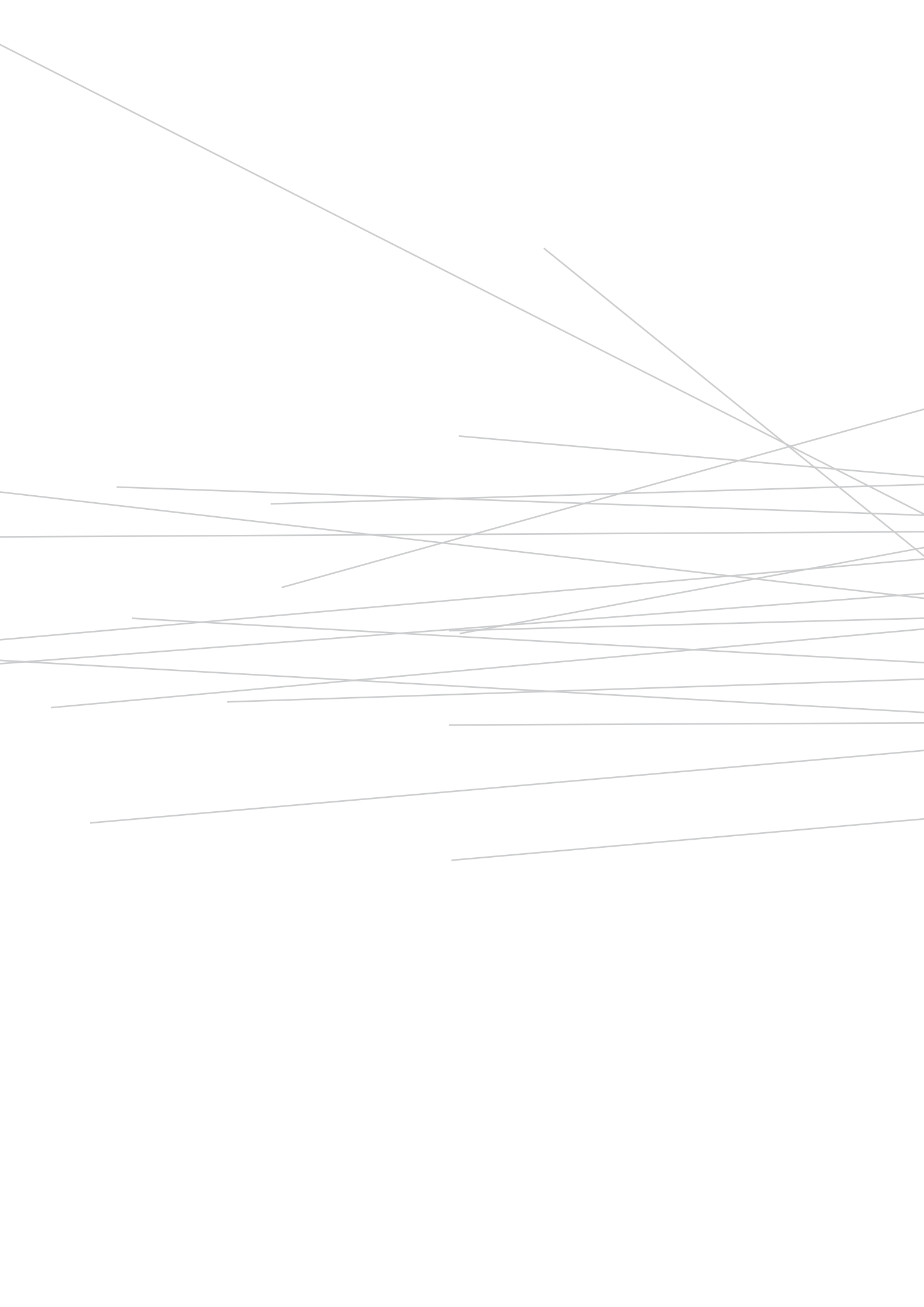
³⁴⁷ K. je touha a touha je všude: „společenská obsazení jsou sama erotická, a naopak ... ta nejerotičtější touha provádí obsazení plně politické a společenské, pohybuje se v plně společenském poli,“ píše Deleuze a Guattari. DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Přel. Josef Hrdlička. Praha: Herrmann a synové, 2001, str. 117.

³⁴⁸ Elias Canetti píše: „Das ‚Religiöse‘, das so viele im ‚Schloß‘ zu finden vermeinen, mag da sein, aber nackt, als unstillbare und unbegreifliche Sehnsucht nach Oben.“ (CANETTI, Elias, op. cit., str. 67) I nahá religiozita by ale byla religiozitou. A Canettiho vyjádření opomíná to, že Kafka své příběhy přece jen určitým způsobem „obléká“: zapojuje do nich také asociace, které mají výslovně náboženský význam. Důležité ovšem je, že tyto asociace netvoří jediný, soudržný a úplný „oblek“, že Kafkovy texty odkazují také na jiné významy.

³⁴⁹ „die Religionen verlieren sich wie die Menschen.“ Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 112. *Česky Povídky II.*, str. 351.

v Kafkově próze je mlčení svrchované autority vždy překrýváno mluvou institucí, které ji údajně zastupují. Pokud jde o možnost, že by bylo boží ticho jednou pochopeno jako ticho celou lidskou společností, Kafkovo dílo na ni poukazuje spíše nepřímo – váháním a úzkostí těch, kdo zpochybňují vztah člověka k přesažné autoritě.

Kafkovy i Nietzscheho postavy ve tmě zažehávají světlo, na mlčení navazují promluvou. Pocitové naladění se však u obou autorů liší. Obraz Nietzscheho Prométhea, který pochopil, že vytvořil světlo touhou po světle, je heroický; a pojí se s ním příslib budoucího sebevykoupení (nad) člověka. Gesto anonymního jedince, který v Kafkově povídce zapaluje svíci anděla, nejen uchovává vztah ke zpochybněné tradici, ale především nesděljuje nic zřetelného. Je však zřetelně skromné – neslibuje nahradit, tím méně pak překonat, uhasínající světlo císařského slunce.



„Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni?“³⁵⁰ Tato otázka je lákavá, tedy psychicky, společensky i politicky mocná. A její moc se nemůže nepodílet také na umělecké tvorbě; na pokusech o uskutečnění snu, v němž na památce velkého umělce ulpívá odlesk věčnosti. Nietzscheho a Kafkovo dílo se však na moci pomatencovy otázky podílí nejen přímo, nýbrž i ve smyslu přinejmenším potenciálně zpochybňující reflexe.

Pozornost této kapitoly se zaměřuje především na motivy umění a vznešenosti, zejména vznešenosti jedince. Kromě jeho domnělé či skutečné velikosti však tematizuje také mnohost, jež se snad skrývá v individualitě samé („naše tělo je společenstvím mnoha duší“, ³⁵¹ uvádí se v 19. aforismu *Mimo dobro a zlo*; a Kafka v – ovšem později škrtnutém – aforismu píše: „V témže člověku jsou poznatky, jež při naprosté různosti mají přesto týž objekt, takže je opět nutno hledat vysvětlení jen v tom, že jsou v témž člověku různé subjekty“³⁵²), a mnohost, která individualitu obklopuje a zakládá – mnohost společenství či národa. Sleduje Nietzscheho pojetí vznešenosti jako oddálení od této mnohosti či vyvýšení nad ni. A sleduje Kafkovy úvahy, na jejichž základě se zdá, že jedinec bývá nad společenství vyvýšen nanejvýš zdánlivě, a může-li být vyvýšen i skutečně, není toto vyvýšení přímým důsledkem jeho působení nebo jedinečných kvalit, nýbrž výrazem sil, které působí ve společenství jako celku.

Právě postoje k významu jedince tvoří pole, na němž se Nietzscheho a Kafkovy texty střetávají obzvláště nesouhlasně. Myšlení obou autorů je ale příliš složité, než aby umožňovalo přiřazení jednoznačných postojů. Mnohost, která se s motivy jedince a společenství pojí, nepostihne – pro rozmanitost možných použití a hodnot – žádný jednoznačný výrok. Také zbožštění jediného výkladu jako svrchované pravdy by ostatně mohlo být jedním z projevů zbožštění či sebezbožštění individua. A jestliže Friedrich Nietzsche opakovaně odmítá, že jakýkoliv člověk může konečné pravdy dosáhnout, jedná se o projev skromnosti, jež spolupůsobila při vzniku psychologicky složitěho tvaru jeho díla.

Prolínání hodnot estetických s hodnotou lidské existence budu, veden podstatným jménem „vznešenost“, sledovat nejprve v *Kritice soudnosti* Immanuela Kanta.

Podle *Kritiky soudnosti* jsou klíčem k pochopení vznešenosti dva pojmy: velikost a moc. A jako vznešené působí zaprvé to, co je „velké naprosto“,³⁵³ „velké nad veškeré srovnání.“³⁵⁴ Taková

³⁵⁰ „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ FW, § 125 KSA='3.481' Česky str. 124.

³⁵¹ „unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen“ JGB § 19, KGW='VI-2.27' KSA='5.33' Česky str. 24.

³⁵² „Es gibt im gleichen Menschen Erkenntnisse, die bei völliger Verschiedenheit doch das gleiche Objekt haben, sodaß wieder nur auf verschiedene Subjekte im gleichen Menschen rückgeschlossen werden muß.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 129. *Povídky II.*, str. 365-366.

³⁵³ „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist.“ KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel. Praha: Odeon, 1975. KANT, Immanuel. *Die drei Kritiken. Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 2003. Česky str. 83. Německy str. 110 / 248.

³⁵⁴ „über alle Vergleichung groß ist.“ Tamt. Česky str. 83. Německy str. 110 / 248.

vymezení jsou ovšem paradoxní. Nic není velké nad jakékoliv srovnání. Immanuel Kant si toho byl vědom: „v přírodě nemůže být dáno nic, ať je posuzováno jako sebevětší, co by nahlíženo v jiném poměru nemohlo být sníženo na nekonečně malé, a naopak nic tak malé, co by se ve srovnání s ještě menšími měřítky nedalo pro naši obrazotvornost rozšířit až na světovou velikost. Teleskopy nám poskytly bohatou látku k tomu, abychom mohli učinit prvou poznámku, mikroskopy druhou. Z tohoto hlediska tedy nelze nic z toho, co může být předmětem smyslů, nazvat vznešeným.“³⁵⁵ Kant ale dodává, že existuje druh entit, které jsou v přísném smyslu vznešené – nezobrazitelné ideje rozumu.³⁵⁶ Jako „vznešené“ ale lidé označují i přírodní jevy, případně umělecká díla, která přírodu napodobují. Používají-li však řeč tímto způsobem, mluví nepřesně. Jevy mohou být vznešené jen druhotně, mohou obracet pozornost k idejím. To ovšem znamená – paradox se tím přesouvá na jinou úroveň –, že existují jevy, které poukazují na neznázornitelnost neznázornitelného.

Pozoruhodné jsou již Kantem uváděné příklady takových jevů. Vznešeným dojmem působí (rozbořený) oceán, egyptské pyramidy, chrám sv. Petra v Římě, „převíslé, jakoby hrozící“³⁵⁷ skály, obloha za bouře, sopky, orkány, ledovce, horské masivy a propasti, pustiny nebo hvězdné nebe.³⁵⁸ Roli při výběru jednotlivých příkladů, jak již bylo řečeno, nehrála pouze velikost představovaného objektu. Immanuel Kant rozlišil dva druhy vznešenosti: matematickou a dynamickou. Zatímco první se zakládá pouze na nahlížené velikosti, druhá předpokládá také pojem moci (oba druhy vznešenosti se navzájem nevylučují, nýbrž svůj dopad na pozorovatele zmnožují). Dynamicky vznešené jsou jevy, které svědčí o síle přírody; jevy, které v člověku za jistých okolností budí strach. My se však, pokud vnímáme vznešené jako vznešené, bát nemáme. Jako rozumné bytosti si máme být tváří v tvář zdánlivě bezmezné moci přírody vědomi toho, že v nás samých je síla, jež nepodléhá ani přírodnímu působení uvnitř naší mysli – tedy kauzalitě vášní, do jejíhož rámce patří i pocit strachu –, ani tlaku přírody přicházejícímu z vnějšku. Svoboda vůle určená náhledem nároků morálního zákona je v kantovském světě mocí přírody nepřekonatelná – nic a nikdo nemůže člověka donutit k tomu, aby aktivně činil to, co si sám nepřikazuje. Při zakoušení vznešeného má proto fyziku vášní překonávat jemná mechanika poznávacích schopností: zatímco smyslovost blesky ozářené nebe či obrovské štíty velehor odpuzují, rozum je k těmto jevům přitahován, neboť i v neschopnosti smyslové složky naší bytosti zvládnout tyto jevy vychází najevo hodnota rozumové části člověka. Odtud pohnutí při zkušenosti

³⁵⁵ „Hier sieht man leicht: daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurtheilt werde, was nicht, in einem andern Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen.“ Tamt., německy str. 113 / 250. Česky str. 85.

³⁵⁶ Srov. tamt., česky str. 82, německy str. 107 / 245.

³⁵⁷ „überhangende, gleichsam drohende Felsen“ Tamt., německy str. 128 / 261. Česky str. 93.

³⁵⁸ Srov. tamt., česky str. 82 n., německy str. 107 / 245 n.

vznešeného, které „může být (především ve svém začátku) srovnáno s otřesem, tj. s rychle se střídajícím odpuzováním a přitahováním téhož objektu.“³⁵⁹

Jevy mohou být podle Kanta vznešené jen nepřímo – díky poukazu na důstojnost či vznešenost člověka. A lidskou vznešenost má zakládat rozum. Jeho prostřednictvím se člověk vyděluje ze zbytku přírody, je nad přírodu povznesen, povýšen – je vznešený (*erhaben*).

S rozumem se pojí nejen možnost svobody, ale také možnost posuzovat morální hodnotu lidského jednání. A s ní je spjata nutnost postulování nesmrtelnosti duše a spravedlivé odměny ctnostného jednání, jež nemá být uskutečnitelná jinak než skrze působení Boha. Jen předpoklad posmrtného života a božského soudu má uchovat soudržnost pojmů, jimiž je orientováno lidské jednání. Svou autonomií a svým vztahem k přesažnému se člověk pozvedává nad přírodu. „Moc je schopnost překonávat velké překážky. Tato moc se nazývá nadvláda, jestliže může překonávat odpor toho, co také má moc. Příroda, nahlížena v estetickém soudu jako moc, která nad námi nemá žádnou nadvládu, je dynamicky vznešená.“³⁶⁰ Ani to, co nás jako smyslové a tělesné ovládá, nás nemůže zcela ovládnout. Ani to, co nás jako smyslové a tělesné bytosti zahubí, nás nemůže zahubit zcela.

Nic z toho ale neznamena, že je člověku k dispozici vláda nad přírodou – ani ve smyslu mocenském (spíše než ovládnutí přírody má rozum přinést nezávislost na přírodních vlivech), ani ve smyslu epistemologickém. Člověk musí moci být nesmrtelný právě proto, že si sám není schopen zajistit plné štěstí; že se dokonce dosažení plného štěstí vylučuje s povahou pozemské existence.³⁶¹ A také lidské poznání má své meze. Neprokáže s jistotou vše, co by člověk s jistotou prokázat potřeboval. Člověk dokonce nemůže dokázat ani to, co tvoří jádro jeho vlastní hodnoty – svobodu a nesmrtelnost duše. Člověk přesahuje přírodu, přesahuje ji ale tím, čím přesahuje sám sebe. Rozum, který ho má povýšit nad zákonitosti světa zkušenosti, ho povyšuje nad možnosti vlastního poznání. Lidé jsou vznešení tím, co nemají ve své moci.

A zcela jednoduchá není situace ani z hlediska vztahu mezi člověkem jako jedincem a širším lidským společenstvím. Výkon rozumu je vždy individuální, zakládá dokonce autonomii jedince, Kant však zároveň předpokládá, že je řád psychických mohutností všech jedinců stejný. To, co tvoří vznešenost jednoho, tvoří vznešenost každého. A na horizontu politických dějin by měl moci ležet věčný mír.³⁶²

³⁵⁹ „kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen eben desselben Objects.“ Tamt., německy str. 124 / 258. Český str. 90.

³⁶⁰ „Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. In dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur, im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.“ Tamt., německy str. 127 / 260. Český str. 92.

³⁶¹ Srov. KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, str. 122-132.

³⁶² Srov. KANT, Immanuel. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. Karel Novotný a Petra Stehlíková. Praha: OIKOYMENH, 1999, český str. 32-34.

Na pozadí kantovského pojmu vznešenosti by mělo být zřejmé, čím se vyznačuje uchopení tohoto motivu u Friedricha Nietzscheho.³⁶³

Nietzsche se zabýval vznešeností na mnoha místech svého díla. Já se však omezím téměř výhradně na závěrečnou část knihy *Mimo dobro a zlo*. Tato část je nazvána *Co je vznešené?* a na téma vznešenosti se soustředí. Činí to způsobem, který je pro Nietzscheho charakteristický. Tvoří ji aforismy, které se sice částečně překrývají a navzájem na sebe odkazují, nepřinášejí však jediný, konečný závěr. Přesto však tvoří celek vystavěný podle určitého plánu. Nietzscheho cílem bylo nejen předvést různorodost toho, co můžeme označit za „vznešené“, ale také vyložit pohyby historických dějů, v nichž se smysl vznešeného mění, pochopit živé vztahy mezi různými podobami vznešenosti. A čtenář či interpret může v celé pasáži *Co je vznešené?* sledovat různá směřování, v nichž nabývá motiv vznešenosti jasnějších tvarů vymezených pojmů.

Možné východisko představuje pojetí vznešenosti, s nímž Nietzsche pracuje při popisu aristokratických společností. Ty jsou, výrazně hierarchizované: Rozlišují se v nich kasty, případně existuje oddělená vrstva otroků (aforismus č. 257).³⁶⁴ V tom však jejich vznešenost nespočívá. Vznešené má být, že ti, kdo těmito společnostmi vládnou, hierarchizaci nezakrývají. Přitakávají svému nadřazenému postavení a neospravedlňují je teoriemi neosobních mechanismů společenského dění, nýbrž odkazem na vlastní hodnotu. Díky ní si podle svého soudu vládnout

³⁶³ Variaci na téma vznešenosti člověka mezi Kantem a Nietzschem podává Arthur Schopenhauer. A hovoří ve velice kantovském duchu: „Když se ztratíme v pozorování nekonečné velikosti světa v prostoru a čase, přemítáme-li o uplynulých a příštích tisíciletích – nebo také když nám noční obloha skutečně postaví před oči nespočetné světy a tak vtiskne do vědomí nezměrnost světa – cítíme se sníženi na nic, jako individuum, jako živé tělo, jako pomíjivý projev vůle, jako kapka v oceánu, mizivě, rozplynutí v nic. Ale zároveň se proti takovému strašidlu naší vlastní nicotnosti, proti takové vyhané nemožnosti, povznášejí bezprostřední vědomí, že všechny tyto světy tu jsou jen v naší představě, jen jako modifikace věčného subjektu čistého poznání, jako který se nalézáme, pokud zapomeneme individualitu, a který jen je nutným, podmiňujícím nositelem všech světů a všech dob. Velikost světa, která nás předtím znepokojovala, nyní spočívá v nás. Naše závislost na ní je zrušena její závislostí na nás. – To všechno však ihned nevstupuje do reflexe, nýbrž ukazuje se jako jen pocítované vědomí, že v nějakém smyslu (který ozřejmuje jedině filosofie) jsem jedno se světem a proto nejsem tísněn jeho nezměrností, nýbrž povznášen. Je to pocítované vědomí toho, co tak rozmanitých obrotech opakovaně vyslovují upanišády, znamenitě v již výše uvedeném výroku: *Hae omnes creature in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (Oupnek'hat, sv. 1. s. 122). Je to povznesení nad vlastní individuum, pocit vznešeného.“ SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, str. 170-171. „Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflochtenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, – oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtseyn eindringt, – so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtseyn, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigt, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. – Dieses Alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtseyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht), mit der Welt Eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtseyn Dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (Oupnek'hat, Bd. I, S. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.“ SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1997. Band 1, str. 263.

³⁶⁴ Slov. JGB, § 257, KSA='5.205' - KSA='5.206'

zaslouží. Právě to je, tvrdí Nietzsche, vznešené. Takové hodnocení toho, kdo hodnotí, činí nezávislým – a v tomto smyslu jej nejen mocensky, nýbrž i psychologicky a eticky povyšuje nad zbytek společnosti.

Je třeba zdůraznit, že se vznešeností tohoto druhu je podle Nietzscheho spojena nejen vnitřní síla sebevědomí, ale také otevřenost ovládnutí. Ten, kdo je vznešený ve smyslu nietzschovské aristokracie, předkládá moc jako moc, vládu jako vládu, podřízení člověka člověku jako podřízení člověka člověku, násilí jako násilí. To přitom, tvrdí Nietzsche, tvoří základ jeho barbarství – teprve rozvoj civilizace přináší ideologické zakrývání moci. A proto také civilizace odstraňuje vznešené přitakání vládnoucího vlastnímu vládnutí. Takzvaně civilizovaný člověk sice také mocensky působí (může být dokonce násilnější a krutější než nietzschovský barbar), své působení ale odůvodňuje způsobem, který zakrývá jeho násilnou povahu – a je proto nízký, neboť mocného zbavuje vyvyšující nezávislosti v hodnocení. Vládce, který musí vládu ospravedlnit odkazem na autoritu vnější sobě samému, respektive vládce, který v přijetí a sebezpřijetí své vlády závisí na obecném teoretickém rámci, nad nímž nemá moc, není vznešený. A není ani v plném smyslu vládcem.

Podle Nietzscheho o tom svědčí máloco tak přesvědčivě jako pohled na moderní Evropu. Evropská společnost je nízká. Neoceňuje výkon moci ani toho, kdo moc vykonává. V porovnání se společnostmi vznešenými ji ale necharakterizuje menší množství mocenských výkonů, nýbrž obelhávající působení ideologií, které tato společnost vytváří proto, aby ospravedlnila svoji současnou nebo budoucí povahu. Morálka, kterou Nietzsche označuje za otrockou, racionalizuje násilí jako trest a očišťuje toho, kdo po násilí touží, neboť – ve vzorovém případě křesťanství – vytváří obraz božského soudce jako svrchovaného subjektu trestání. Také liberálové zároveň popírají a racionalizují nerovnost. Mluví o současnosti jako o době rovnosti; a nerovnost, kterou uznávají, chápou jako spravedlivý důsledek různé míry píle a dovedností. Socialisté pak podle Nietzscheho postupují ještě hůře: Kromě toho, že také jejich teorie mohou racionalizovat násilnou povahu případné revoluční (či poklidně politické, leč přesto na v posledku násilném ovládnutí spočívající) změny, socialismus ve všech formách sní o nemožném stavu rovnosti. A daří-li se mu míru nerovnosti opravdu snížit, člověku tím neprospívá. Jen silně hierarchizovaná společnost umožňuje, tvrdí Nietzsche, růst člověka jako druhu i člověka jako jedince.³⁶⁵

Základní součástí první roviny Nietzscheho úvah o pojmu vznešenosti je však v každém případě obraz šlechty, která měla (a měla by) vládnout aristokratické společnosti. Tuto šlechtu charakterizuje především otevřenost vůle, která je vůlí k moci. Tento základ pak Nietzsche doplňuje promyšlením obecných dějinných schémat i pojmových rozlišení či konkrétních odkazů, díky kterým získává obraz vznešeného větší živost, i když jistě ne větší jednoznačnost. Aforismus č. 260 odlišuje panskou a otrockou morálku. Panská morálka pojímá jako dobré to, co je vládnoucí, silné, a tedy vznešené, za špatné naopak považuje vše nízké. Tentýž aforismus jako příklady vznešenosti uvádí severskou hrdost Vikingů nebo schopnost vášnivě lásky provensálských rytířů evropského

³⁶⁵ Srov. JGB, § 257, KGW='VI-2.213' KSA='5.205'

středověku.³⁶⁶ A aforismus č. 267 zmiňuje vznešenost starých Řeků.³⁶⁷ Výslednou představu přitom můžeme v jazyce *Zrození tragédie* označit za představu apollinskou: Je výrazem snu o dokonalosti člověka, dokonalosti vymezené především hrdinskou, tělesnou i duševní, silou, kterou se vládnoucí šlechta vyděluje z všeobecné lidské nízkosti a ošklivosti.

To není závěr Nietzscheho úvah. Přesto však je vhodné srovnat hodnotu prozatímního výsledku s tím, jak vznešenosti člověka rozumí Kant.

U obou autorů vznešenost souvisí s otázkou moci. U Kanta i u Nietzscheho je také otázka vznešenosti zároveň otázkou důstojnosti člověka. Podle obou autorů má k sobě vznešený člověk úctu. A podle obou autorů je to správné – vznešený člověk k sobě úctu mít má. Protikladně ale oba pojímají vztah vznešeného člověka k přírodě a ostatním lidem.

Kantovsky vznešený člověk je vznešený tím, že se vyděluje z přírody, neboť plně přitakává svému lidství. Je vznešený díky svobodě morálně orientovaného rozumu, jímž se člověk jako člověk vymyká jakékoliv přírodní moci. A to, co činí jedince vznešeným, jej spojuje se všemi ostatními lidmi.

Nietzschovská vznešenost je opačného druhu. Vznešený člověk je vznešený tím, že se vyděluje z masy, neboť plně přitakává své přirozenosti, která je přirozeností přírody jako takové: Otevřeně žije vůli k moci. Nesnaží se tedy vymanit z přírody, ze které se podle Nietzscheho vůbec vymanit nelze. Naopak, je výjimečný (je dán vpřed, vystupuje vpřed, je *vornehm*, tedy vznešený a prvořadý) proto, že je plně přirozený, přirozenější než ostatní lidé, kteří se až příliš často marně pokouší o popření své přirozenosti, a tím sobě, druhým i společnosti brání v dalším růstu. Vznešený člověk je, jak se říká v aforismu č. 257, „*celistvější bestie*“.³⁶⁸ Jeho vznešenost nespočívá v přitakání tomu, na čem stojí moderní evropská společnost, ale v návratu k předmodernímu (a v jistém smyslu předlidskému) barbarství. Podstatou vznešenosti v nietzschovském pojetí není převaha toho, co je v člověku nepřirodní, nad převahou přírody, převaha rozumu nad mocí, která v kantovském pojetí nepůsobí jen zvnějšku, nýbrž prochází člověkem, zasahuje mysl, neboť ji ovládá pomocí smyslových obrazů a vášní, proniká tělem a vyjadřuje se v jeho smrti. U Nietzscheho již nejde o moc nad mocí, moc, která by zároveň předpokládala i zakládala rovnost a jednotu lidstva, nýbrž o moc moci, a tedy také o vládu člověka nad člověkem jako nutnou podmínku vývoje.

Jak podle Kanta, tak podle Nietzscheho být vznešený znamená být svobodný – ovšem svobodný způsobem, který má podle obou autorů zároveň vylučovat svobodu, o níž jde druhému. A to přesto, že se oběma jedná o svobodu ve smyslu autonomie, vlády nad sebou samým (a, v Nietzscheho případě, mnohdy také nad druhými). Kantovská svoboda má být svobodou vzhledem k přírodní kauzalitě. Dosažení této svobody ale předpokládá, aby byl člověk čemusi podřízen. Člověk se musí podřídit rozumu, který sice má být vždy také „můj“ (má patřit ke mně jako jedinci, má být dokonce zdrojem mé autonomie), který ale zároveň má být všem lidem společný. Podle Kanta existuje jediná racionalita a také jediná pravá kritika jediné racionality, která odhaluje jedinou pravdu správného vztahu člověka k sobě samému, ke světu, i k tomu, co jej přesahuje.

³⁶⁶ Srov. JGB, § 260, KSA='5.208' - KSA='5.212'

³⁶⁷ Srov. JGB, § 267, KSA='5.221'

³⁶⁸ „*die ganzeren Bestien*“ JGB § 257, KSA='5.206' Česky str. 162.

Nietzschovská svoboda má být svobodou vzhledem ke společnosti. Vznešený člověk je sám zdrojem svých hodnot, nezávisí na soudech druhých. Dosažení této svobody ale předpokládá, aby byl čemusi podřízen – totiž přírodě jako vůli k moci, která je sice vždy také má (patří ke mně jako jedinci, má být dokonce zdrojem mé autonomie), která ale na druhou stranu nutně prochází vším, co vůbec existuje. A také mnou prochází nutně. Kantovská svoboda ve vztahu k přírodní nutnosti podle Nietzscheho neexistuje.

Zde může vznikat dojem, že se Nietzscheho a Kantovo pojetí – přes všechny rozdíly – formálně shodují. Jestliže Kant považuje své pochopení rozumu za jediné správné, Nietzsche obdobně zbožšťuje určitou interpretaci přírody. A oba na základě svého pojetí rozvíjejí představy o tom, jak by správně měli lidé jednat a žít. Podle prvního v souladu s jediným rozumem, podle druhého v souladu s jedinou přírodou. Formální totožnost ale není úplná. Samo pojetí přírody jako vůle k moci Nietzscheho nutí, aby vždy znovu kriticky odstupoval od vlastních tvrzení. Je s ním spojena zásadní pochybnost ve vztahu k lidské racionalitě jako takové. Racionalita sice zdůvodňuje, její zdůvodnění jsou ale vždy závislá na té vůli, kterou je zdůvodnění motivováno. A jelikož existuje mnoho jednotlivin, existuje také mnoho různých důvodů nebo racionalit – a existuje jich mnoho právě proto, že existuje jediná povaha jediné přírody. To, že všemu vládne vůle, je u Nietzscheho, stejně jako u Schopenhauera, nutně spojeno s tím, že ve světě existuje mnoho jednotlivin. A také Nietzscheho myšlení je podle Nietzscheho samotného výrazem jedné z mnoha možných vůlí.

Jestliže je pak součástí kantovské vznešenosti vědomí lidského vztahu k Bohu, které brání tomu, aby racionální tvor pozvednutý nad přírodu zbožstil sám sebe, podle Nietzscheho je naopak podstatou vznešenosti to, že se vznešený člověk pojímá jako bytost vládnucí – bytost, která je zdrojem svého hodnocení a která je v tomto smyslu vlastním bohem. Paradoxně ale právě takové sebepojetí vede k tomu, abychom pochopili, že toto zbožštění je tím, čím je: určitým zbožštěním vedeným určitou vůlí k určité moci; vede k tomu, abychom odmítli, že je jedinou pravdou. To se pak nutně musí týkat také Nietzscheho vlastního pojetí přírody. Přinejmenším v *Mimo dobro a zlo* je ostatně v této věci Nietzsche důsledný a říká, že také toto pojetí je jen jednou z možných interpretací (aforismus č. 22).³⁶⁹

A obdobná pochybnost doprovází výše popsany obraz vznešené aristokracie.³⁷⁰ Nietzscheho nejednoznačné myšlení například nachází hodnotu také v kritizované otrocké morálce – je-li panská morálka nutnou podmínkou pozdvižení člověka, patří i morálka otrocká k podmínkám jeho uchování. Především se však v *Co je vznešené?* objevují úvahy, které jsou na úvodním výkladu aristokratických společností zcela nezávislé. Sice se také vztahují k tématu vydělení jedince a vzdálenosti mezi jedincem a společností, pojem vznešenosti v nich však získává obecnější a méně zřetelný tvar. V aforismu č. 270 se například říká: „*Hluboké utrpení činí vznešeným; odděluje.*“³⁷¹ Již tato věta napovídá, že oddělení může být jedinou nezbytnou vlastností toho, co je vznešené. A

³⁶⁹ Srov. JGB, § 22, KSA='5.37'

³⁷⁰ Na konci celé části *Co je vznešené?* nalezneme sebereflexivní aforismy, které zpochybňují vše, co bylo řečeno, obzvláště to, co bylo řečeno příliš jasně. Největší události a myšlenky jsou pochopeny nejpозději, říká se například v aforismu č. 285. A v aforismu č. 289 Nietzsche tvrdí, že filosof nikdy nevyjádřil své vlastní a poslední mínění. (Srov. JGB § 285 KSA='5.232' a JGB § 289 KSA='5.234')

³⁷¹ „*Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt.*“ JGB, § 270 KSA='5.225', česky str. 178.

potvrzuje to celý aforismus, v němž se vůbec nemluví o silné, jednotné vůli nebo o barbarství aristokracie, nýbrž o hrdosti trpícího nebo o epikurejském skrývání utrpení. A potvrzují to i další aforismy, které Nietzsche zařadil do bezprostřední blízkosti aforismu č. 270 a ve kterých jsou probírány velice různorodé příčiny oddělení, jež činí velice různorodými způsoby člověka tvorem vznešeným.

Od představy vydělené, vydělující a vládnoucí aristokratické kasty vede pohyb pojmu k pasážím, v nichž platí jen to, že vznešené je cokoli, co vyděluje, co činí vyšším. A zeptáme-li se, co je zde kritériem vyššího postavení, zjistíme, že to již není síla, nýbrž oddělení samo. S ním se pak spíše než síla nebo pevnost pojí křehká zranitelnost, která podle Nietzscheho provází vše vzácné.

Křížovatku a snad také klíč k tomuto pohybu představuje aforismus č. 262, v němž Nietzsche analyzuje další obecné schéma historického vývoje. Nejprve rozlišuje život za stálých nepříznivých podmínek a život za podmínek příznivých. V prvním případě podle něj nutně vládne síla, tvrdost a nepodmíněnost příkazů. Ten, kdo je u moci, bez tolerance k výjimkám prosazuje jeden způsob jednání a žití. V případě druhém nastává období nejrůznějších variací a svébytné existence jedinců: „*stojí tu ‚individuum‘, nucené k vlastnímu zákonodárství, k vlastním trikům a lstem sebe-uchování, sebe-povznesení, sebe-spásy.*“³⁷² Jedinec jako jedinec se vymyká jakékoliv mase, byť by jím bylo společenství silné a celistvé šlechty. Nietzscheho hodnotící poznámky pak zdůrazňují, že ačkoliv je v nepříznivých situacích jednoznačně nutná silná vláda – a tedy také vznešenost silné vlády jednotné aristokracie –, v situacích příznivých podobně jasné posouzení není možné.

A není možné již proto, že rozmanitost sama je pro Nietzscheho podstatnou hodnotou – a platí to také o rozmanitosti všeho „*vyššího, jemnější, vzácnějšího*“,³⁷³ jež provází život společnosti v příznivých podmínkách. Mnohé, co Friedrich Nietzsche říká o tvorbě nových hodnot nejen v *Mimo dobro a zlo*, ale také v jiných dílech, dokonce naznačuje, že právě v bujení nejrůznějších individuálních morálek Nietzsche nacházel vlastní cíl dějinných procesů. Na druhou stranu je zřejmé, že dobu takového bujení nekladl na konec dějin. Také aforismus č. 262 říká, že vláda individuality nastává na „*rozhraních historie*“,³⁷⁴ nikoliv na jejím konci. A epocha bujení je podle Nietzscheho zároveň epochou počínající zkázy dané společnosti, zkázy, kterou nakonec přežijí jen průměrní – morálka kázající průměrnost má také jako jediná v této době smysl.³⁷⁵

Autor sám si ale od jejího kázání ponechává odstup. A sám vysoce hodnotí (a tedy hodnotí jako vysoké či vznešené) i ty vzácné výjimky, jejichž přežití právě vůbec není jisté (nebo dokonce možné) a jejichž vysoké hodnocení tedy nemusí být z hlediska přežití těch, kdo hodnocení naslouchají, prospěšné. K tomu je ale možné dodat také to, že přežití podle Nietzscheho není hlediskem posledním a nejdůležitějším a že na konci, k němuž děje dospějí, v rámci nietzschovské ontologie nezáleží více než na jakémkoliv jiném úseku těchto dějů. A to platí o životě jednotlivců i o dějinách jako takových.

³⁷² „*das „Individuum“ steht da, genöthigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung.*“ JGB, § 262 KSA='5.216', česky str. 171.

³⁷³ „*Höhere, Feinere, Seltner*“ JGB, § 262 KSA='5.215', česky str. 170.

³⁷⁴ „*Wendepunkten der Geschichte*“ JGB, § 262 KSA='5.216', česky str. 170.

³⁷⁵ Srov. JGB KGW='VI-2.227' KSA='5.217'.

Vznešenost jednotné, netolerantní a vládnoucí šlechty a vznešenost výjimečných a vzácných jedinců se tedy navzájem doplňují: Patří k odlišným epochám dějin. Mají ale také leccos společného. Spojuje je nejen oddělení od masy, ale také zvláštní vztah k vlastní hodnotě a hodnotě života. Vládnoucí šlechta vytváří morálku způsobem, který nezakrývá původ ve vůli dané šlechty, a v níž i proto (ale nejen proto) tato šlechta přitakává sobě samé – a tedy také své tvorbě, a tedy také životu, který je tvorbou. Ocenění vzácného jako vznešeného pak znamená obdobné ocenění svébytnosti a tvorby, jež je s ní spojená. Jediný rozdíl spočívá v tom, že vládnoucí šlechta takto oceňuje pouze vlastní tvořivost.³⁷⁶ Právě ocenění sebe sama má ale rozhodující význam, neboť pouze takové ocenění, které je zároveň sebeoceněním, znamená podle Nietzscheho opravdové přitakání životu. A psychologicky je vznešený člověk, který má k sobě úctu (aforismus č. 287).³⁷⁷

Původ ve vládnoucím myšlení a jednání nevyčerpává pravdu nietzschovské vznešenosti. Pravda jevu nespočívá v původu. Také rozdíly napínané v aristokratické společnosti otevírají cestu k jakémukoliv překonávání sebe sama, k růstu a tvorbě uvnitř jednotlivce. A ocenění vznešenosti, které se nejprve projevuje jako upřednostňování sebe sama, působí v každém důrazu na jedinečnost. Proto také náleží oceňování vznešeného k činnosti filosofa, jak jí rozumí Nietzsche: Filosofie vždy míří k tomu, co teprve přijde. A jen filosof, který oceňuje vznešené, může chápat a rozvíjet tendence, které jsou (dosud nebo provždy) ojedinělé. Činnost filosofie se navíc podle Nietzscheho nemá týkat jedinečnosti jen jako předmětu zájmu. Rovněž se má sama individualizovat a přitakávat různorodosti pohledů.

O paradoxech jsem mluvil již v souvislosti s Kantem. Přinejmenším na jeden paradox narážíme i zde. Týká se vztahu nietzschovské vznešenosti k hierarchizaci a podřizování. Pojem vznešenosti vychází ze společnosti, která se hlásí k existenci rozdílů mezi lidmi. V pohybu, který jsem sledoval, ale vznešené hodnocení nevede k jednotné a konečné hierarchii, nýbrž ke zmnožování hierarchií. A nakonec se může přibližovat bodu, ve kterém je každému člověku, každé věci nebo každé události přiznán jim vlastní systém hodnot. Otrocká morálka, která hlásá rovnost, vede k podřízení všech lidí i událostí jedinému morálnímu systému. Morálka panská, která přitakává ovládání a nerovnosti, nemusí nic podřizovat žádným jiným hodnotám než těm, které jsou dané entitě vlastní. Právě proto mohl Nietzsche napsat: *„Znaky vznešenosti: nikdy nepomyslet na to, abychom své povinnosti snížili na povinnosti pro každého; nechť se zbaví vlastní zodpovědnosti, nechť se o ni dělí; své výsady a jejich naplňování počítat ke svým povinnostem.“*³⁷⁸

³⁷⁶ „Vznešený druh lidí cítí sebe jako toho, kdo určuje hodnoty, nemá zapotřebí nechat se schvalovat, soudí „co je škodlivé mně, to je škodlivé o sobě, chápe sebe jako to, co vůbec propůjčuje věcem čest, je tím, kdo hodnoty tvoří. Vše, co u sebe zná, ctí: taková morálka je oslavou sebe sama.“ „Die vornehme Art Mensch fühlt sich als werthbestimmend, sie hat nicht nöthig, sich gutheissen zu lassen, sie urtheilt „was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich“, sie weiss sich als Das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertheschaffend. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung.“ JGB, § 260 KSA='5.209'. Česky str. 165.

³⁷⁷ Srov. JGB, § 287 KSA='5.233'.

³⁷⁸ „Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für Jedermann herabzusetzen; die eigne Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht theilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen.“ JGB, § 272' KSA='5.227', česky str. 179.

Než přejdu k estetickým souvislostem těchto etických úvah (a než posléze přejdu ke Kafkovi), vrátím se ke srovnání Nietzscheho koncepce s Kantovou etikou.

Nietzschovská vznešenost je ve zřetelném rozporu s pojetím morálky, které vyjadřuje kategorický imperativ. A je s ním v rozporu z většího počtu důvodů.

Podle Kantova kategorického imperativu se máme v jednání řídit takovými zásadami, u nichž můžeme racionálně požadovat všeobecnou platnost. A podle alternativní formulace kategorického imperativu máme jednat tak, abychom s lidmi nenakládali jako s pouhými prostředky.³⁷⁹

Podle Nietzscheho sice vládnoucí šlechta může požadovat, aby se všichni řídili stejnými pravidly, takový požadavek ale nemůže ospravedlňovat odkazem na racionalitu, kterou by měl sdílet každý člověk.

Podobné ospravedlnění je, zaprvé, nemožné. Lidé nesdílí společnou racionalitu; a čistá racionalita, kterou by neurčoval žádný záměr, a která by – sama univerzální – mohla posuzovat univerzální použitelnost morálních principů, neexistuje. Mechanismy, na nichž by mělo být podle Kanta založeno ověřování souladu jednotlivých zásad s kategorickým imperativem, jsou v nietzschovsky pochopeném světě nepoužitelné.

Případné ospravedlnění by pak bylo, zadruhé, v rozporu se vznešeností této šlechty. Vznešenost předpokládá mocenské a hodnotící vydělení. Šlechta považuje za zdroj svých rozhodnutí to, co je vlastní jí samé. Právě tím sebe potvrzuje ve své hodnotě. Ani to, co požaduje nepodmíněně a univerzálně, proto nepožaduje kvůli společnému zájmu nebo univerzálnímu principu. A nejen to: tato šlechta zotročuje – využívá druhé, aniž by pro ně požadovala práva, která požaduje pro sebe.³⁸⁰

Ale v rozporu s principy kategorického imperativu jsou také zásady, k nimž vede širší pojetí vznešenosti. Z citovaného aforismu č. 272 bychom dokonce mohli odvodit zákon, který logiku kategorického imperativu zcela převrací: Jednej tak, aby maxima tvého jednání nebyla předkládána jako princip všeobecného zákonodárství. Ani z formálního hlediska by ale takový zákon neměl platit stejně obecně jako kategorický imperativ. Existují situace, v nichž je nutné vyžadovat dodržování určitých norem nepodmíněně. A obecně, bez nesamozřejmé volby cílové hodnoty, by takový zákon neměl platit ani v situacích, kdy požadavek nepodmíněnosti nutný není – i tehdy je pro uchování stávajících prospěšnější průměrnost.

Na závěr nietzschovské pasáže této kapitoly naznačím, jak by mohla vypadat estetika části *Co je vznešené?* Nietzscheho knihy *Mimo dobro a zlo*.

Stejně jako u Kanta, mají také u Nietzscheho jednotlivé podoby vznešenosti různé estetické důsledky. Estetika vycházející ze vznešenosti vládnoucí šlechty by měla oslavovat sílu a otevřeně vládnoucí moc. Zajímavější je ale otázka, jaká estetika by odpovídala obecnějšímu pojetí

³⁷⁹ „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, str. 66-67. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Přel. Ladislav Menzel. Praha: Svoboda, 1990, str. 91.

³⁸⁰ Srov. JGB § 258, KSA='5.206' - KSA='5.207'

vznešeného jako vyděleného a vzácného. Její součástí by patrně muselo být kladné hodnocení života a (a tedy) kladné hodnocení tvořivosti, včetně různorodosti estetických kvalit. V mezní podobě, která by odpovídala situaci, v níž každé události náleží hierarchie vlastních hodnot, by pak její součástí musela být tato zásada: při posuzování nepodléhat žádným, dané tvorbě vnějším kritériím; každé přiznat její vlastní nebe.

Pro kantovskou estetiku vznešenosti byl rozhodující vztah k tomu, co člověka přesahuje: Vznešený jev zobrazeným poukazuje na nezobrazitelné. Motiv přesahu je ale důležitý také u Nietzscheho. Vznešenost znamená přitakání tvořivosti, která je vždy zároveň přesahem a sebepřesahem. Vztah k přesahu již ale není zvláštností člověka, je naopak tím, co je podstatou přírody samé. Vše, co je, přesahuje sebe samo, tvoří za sebe samo, přemáhá sebe i okolí. Nebo – jinými slovy řečeno: Svět je vůle k moci. A přesahování se již nepojí jen s tím, co je nad smysly. Patřili ještě u Kanta motiv transcendence k čistě rozumové vrstvě platónsky rozděleného světa, v němž je smyslové chápáno jako nejisté či zlé, u Nietzscheho pohyb přesahování prochází celou bytostí, jejím tělem i všemi složkami psychického života. Také pomocí smyslů lze přesahovat dosud možnou zkušenost. To ovšem na druhou stranu neznámá, že by se člověk ve svém životě a umění neměl vztahovat k ničemu, co přesahuje obsah toho, co se našim smyslům výslovně nabízí. Co není zobrazené, může být dokonce i v nietzschovském světě nezobrazitelné. Perspektiva sebepřesahování je ale otevřená. Dosud nepojmenovaných bohů, na jejichž oltářích podle *Radostné vědy* oběťují ušlechtilí lidé, může být neomezeně mnoho.³⁸¹

Právě k dosud neznámému by se mělo vztahovat nietzschovsky vznešené umění; a měla by se k němu vztahovat také filosofie. Oba pojmy si jsou také zde velice blízké. Filosof i umělec tvoří hodnoty a světy.

V kafkařské části této kapitoly se zaměřím především na povídku *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*. Řeč Kafka anonymního vypravěče také v této povídce rozebírá nemalé množství motivů. Především se však zabývá uměním a působením i postavením umělce. A zabývá se také vztahem mezi údajnou či skutečnou výjimečností toho, kdo je za umělce považován, a celkem společenství, vzhledem k němuž se tato výjimečnost posuzuje. Zabývá se tedy také vydělením, čímsi, co bychom mohli pochopit jako vznešenost v nietzschovském smyslu.

Vyznění Kafkovy povídky se ale od vyznění Nietzscheho dělí liší. Josefína se domnívá, že je vznešená: Oddělená od svého národa díky tomu, že je – co do hodnoty své existence – výše než ostatní. A že je výše díky svému působení. Její zpěv je výjimečně krásný a výjimečně prospěšný, zakládá proto výjimečnost Josefíny jako osoby. Vypravěč však tuto domněnku zpochybňuje. Zpochybňuje dokonce i to, že Josefína vůbec zpívá. Snad se o „zpěv“ jedná jen díky tomu, že je Josefínin hlasový projev (pištění) za zpěv považován posluchači. Podobně jako u vysněných císařských poselství Kafka povídka ukazuje, že zdrojem významu Josefíniny činnosti není činnost sama, jsou jím především postoje toho, kdo činnost přijímá, zde myšího národa. Výjimečná ovšem je zkušenost shromáždění, při nichž národ v tichosti naslouchá Josefíninu zpěvu. Tato shromáždění

³⁸¹ Srov. FW § 55, KGW='V-2.92' KSA='3.418' Česky str. 72.

nabízí prožitek spojující návrat do dětského štěstí a zároveň dovolují zakoušet radost náležíci k dospělému životu národa, radost, která je podle vypravěče zároveň nepatrná, nepochopitelná a trvající, nezničitelná. „*Je v tom něco z ubohého, krátkého dětství, něco ze ztraceného, nikdy už nenalezitelného štěstí, ale je v tom i něco ze současného dělného života, z jeho nepatrné, nepochopitelné a přece trvající a nezničitelné čipernosti.*“³⁸² Skutečným zdrojem této zkušenosti však není Josefína, nýbrž myší národ jako celek. A přispívá-li k ní také ona, není to podmíněno její výjimečnou silou, nýbrž spíše její slabostí – a ani působení této slabosti není myslitelné mimo celkovou situaci shromáždění, při němž je jen jedním (i když nejlépe viditelným) prvkem. Josefíně tedy nenáleží nic z výjimečnosti a nezávislosti nietzschovsky vznešeného jedince.

Josefína se ovšem domnívá, že je výjimečná – a to nejen proto, že zpívá, ale také proto, že zpěvem sjednocuje a v dobách ohrožení zachraňuje národ. Podle Josefíny je Josefína také spasitelem: Jedincem, kterého bychom přinejmenším v politickém slova smyslu mohli označit za „*mesiáše*“. I Josefínino spásné působení však zpochybňuje vypravěčův výklad. Josefína národ nezachraňuje, naopak násobí nebezpečí, jemuž jsou příslušníci národa vystaveni; ti navíc musí vyvíjet značné úsilí, aby neztratila svoji (patrně mylnou) představu o vlastní výjimečnosti. Povídka údajného mesiáše představuje jako mesiáše nepravého, popisuje působení a nešťastné (nebo přinejmenším ambivalentní) důsledky jeho mesiánského komplexu.

Také vypravěč Kafkovy povídky nicméně hovoří o vyhlídce na spásu. V posledním odstavci povídky popisuje, co se patrně stane, až Josefínin zpěv zcela ustane. Národ nebude mnoho postrádat, „*zato Josefína, vykoupěna (erlöst) z pozemského soužení, jež je však podle ní uchystáno všem vyvolencům, radostně zmizí v nesčetném zástupu hrdinů našeho národa a brzy – neboť dějepis se u nás nepěstuje – dojde ve vyšším vykoupění (Erlösung) stejného zapomenutí jako všichni její bratři.*“³⁸³

Takto pojatá spása ovšem nemůže znamenat potvrzení výjimečnosti spaseného. Je v ní také převráceno obvyklé spojení umělecké tvorby, jedinečnosti umělce a jeho nesmrtelné slávy. Jestliže západní tradice myslí spásu slavného umělce a hrdiny (Josefína si nárokuje obě role) jako nekonečné prodloužení individuální existence v paměti příštích generací, Kafkovo řešení je opačné. Josefínina spása spočívá v zapomenutí.

Jak mnohoznačným komentářem filosofie geniality a filosofie umění vůbec je Kafkova *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, ukazuje srovnání této povídky s některými motivy Nietzscheho *Zrození tragédie*.

³⁸² „*Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit.*“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 366-367. Česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 272.

³⁸³ „*Josefine aber, erlöst von der irdischen Plage, die aber ihrer Meinung nach Auserwählten bereitet ist, wird fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes, und bald, da wir keine Geschichte treiben, in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder.*“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 377. Česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 279.

Friedrich Nietzsche píše: „*Pokud však subjekt je umělcem, jest již vykoupěn ze své individuální vůle a stal se jakoby médiem, jehož prostřednictvím jediný skutečně jsoucí subjekt oslavuje své vykoupení v oblasti zdání.*“³⁸⁴

U Nietzscheho je umělec jako umělec bytostí již vykoupenou od jednotlivé vůle – je géníem, čistým subjektem čistého zření (i když třeba zároveň – potud, pokud není umělcem – žije jako jednotlivec). V Kafkově povídce platí: Umění umělce potud, pokud je pojímáno jako umění génia, teprve potřebuje vykoupení. Nejen že není dílem již ne-individuálního, skutečně jsoucího subjektu (světové vůle samé), je spíše výrazem obzvláště silné touhy jedince být jedincem, totiž jedincem výjimečným a uznaným za výjimečného. Na této rovině působí Kafkovo dílo jako ironická a sebeironická kritika nadhodnocení umělce.

Touha být jedincem, obzvláště jedincem výjimečným, přináší utrpení – již proto, že usiluje uchovávat blud, jenž navíc musí být neustále potvrzován i zvnějšku. A skutečná spása se pojí s oproštěním od tohoto bludu. Se skutečnou spásou však souvisí také u Kafky i síla estetické zkušenosti – totiž zkušenosti shromáždění naslouchajících Josefínině zpěvu. Třebaže ji Josefína vykládá v duchu svého bludu, je oslavou ne-individuální existence národa. V tomto ohledu Kafka naopak náleží ke stejné tradici jako Schopenhauer nebo mladý Nietzsche. „*Ted', za toho evangelia světového souladu, cítí se každý s bližním nejenom spojen, smířen, stmelen, ale více, splynul s ním v jedno, jako by se roztrhl závoj Májin a jen ještě v cárech třepotal nad tajuplnou prajednotou. Zpívaje a křepče projevuje se člověk článkem vyšší jakési pospolitosti: odnaučil se chodit a mluvit a je na nejlepší cestě, aby v tanci se do vzduchu vznosl.*“³⁸⁵

K estetice *Zrození tragédie* náleží tvrzení, že je umělec jakožto umělec již vykoupen. V Kafkově povídce estetická zkušenost souvisí s vykoupením; a je dionýská potud, že je v ní oslavován pospolitý život národa jako život skutečně jsoucí a – ve svém skutečném bytí – trvalý. Zahnuje však (a zde se Kafka Nietzschemu vzdaluje) i jednu bytost nevykoupenou – umělce. Národ je naopak – bez ohledu na zkušenost Josefíniným zpěvem provázených shromáždění – vždy již vykoupený.³⁸⁶ Také jeho existence sice obsahuje utrpení, jde však o utrpení činnosti vždy již se naplňujícího života; utrpení zároveň i radostné.

Pouze vykoupení by bylo dobré – a to v čistě záporném smyslu negace negace – jen tehdy, pokud by byl život jen úsilím o uchování bludu; tím ale není ani život Josefíny – neboť ani ona není

³⁸⁴ „Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subject seine Erlösung im Scheine feiert.“ GT KGW='III-1.43' KSA='1.47' Česky 57-58.

³⁸⁵ „Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen.“ GT KGW='III-1.25' KSA='1.29' - GT KGW='III-1.26' KSA='1.30' Česky str. 33.

³⁸⁶ Walter H. Sokel naproti tomu píše: „Zum ersten Mal erhebt Kafka in Josefine seinen Helden als Einzel-ich und Künstler zum fraglosen Erlöser der Welt und der Macht.“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 585.

jen Josefínou, nýbrž i myší,³⁸⁷ tím méně jím pak je život celku myšího národa. Ten je naopak i ve svém úsilí vždy již pospolitý a bezejmenný, tedy nejen naplněný, nýbrž i vykoupěný.

Platí však také, že život (lze dokonce říci: právě proto, že je dobrý, totiž činný, neboť činnost je nutnou, i když ne dostatečnou podmínkou dobrého života) v Kafkově povídce i ve skutečnosti způsobuje únavu, a potřebuje proto – jak výslovně potvrzuje k dětství a střídání generací upřená pozornost Kafkova vypravěče – pravidelné obnovování sil, vzhledem k němuž je vždy ještě bludné přecenění jedince jen svodem, nikoliv však skutečným účelem. Ve *Zrození tragédie* Nietzsche poznamenává: „Homérskou ‚naivnost‘ lze chápat jen jako úplné vítězství apollinské iluze: je to iluze, jaké příroda tak zhusta užívá k dosažení svých účelů. Pravý cíl se zastírá přeludem: po tomto vztahujeme my své ruce, a onoho dosáhne příroda tím, že nás oklame.“³⁸⁸

Vystupňované vykoupění je spočinutí. Únava vyjadřující se v touze po odpočinku však není námitkou proti činnosti, kterou byla vyvolána. A platí, že je hodnocení činnosti života v Kafkově povídce kladné.

Kafkovo pojetí pospolitého života se od pojetí Friedricha Nietzscheho liší. Podle Nietzscheho je život třeba ospravedlnit uměním. Prostý život je nízký. I Řekové jsou nádherní proto, že se z jejich středu zrodil Homér; a proto, že se i ve své kolektivní existenci Homérovi podobali. Dionýské umění znamená sublimaci a estetizaci jinak hrozivého a odpudivého pospolitého bytí.

U Kafky život ospravedlňuje sám sebe. Prostý život přináší naplnění. A také zkušenost Josefínina zpěvu je nádherná proto, že je zkušeností pospolité existence národa. Dionýské umění pak znamená krásné spočinutí v o sobě krásném pospolitém životě.

Hlavní, co doplňuje samo umění, je pozornost. Již to však není málo. Naopak: Je to vše (či téměř vše), co je třeba, neboť pozornost vůči tomu, co opravdu je, je pozorností vůči kráse naplnění (jež je buď prosté bludů, nebo na existenci bludů co do své hodnoty nezávisí); a tato pozornost je zároveň dobrem, neboť díky ní vyvstává život druhého a druhých.

V závěru povídky Kafkův vypravěč poznamenává: „Je malou epizodou ve věčných dějinách našeho národa a národ tu ztrátu překoná. Lehké to pro nás, pravda, nebude; jak budou možná shromáždění v naprosté tichosti? Ovšem, nebyla snad i s Josefínou tichá? Bylo její skutečné pištění nějak zjevně hlasitější a živější, než bude vzpomínka na ně? Což to i za jejího života bylo něco víc než pouhá vzpomínka? Nevyzvedl snad spíš národ ve své moudrosti Josefínin zpěv právě proto tak vysoko, že byl tímto způsobem neztratitelný?“³⁸⁹

³⁸⁷ Walter H. Sokel píše: „Die Wirkung Josefinens beruht vielmehr darauf, daß sie das allen Mäusen Gemeinsame, die Essenz des Mäusetums ausdrückt. Ihre Kunst ist also das Gegenteil ihres Ehrgeizes.“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 589.

³⁸⁸ „Die homerische ‚Naivetät‘ ist nur als der vollkommene Sieg der apollinischen Illusion zu begreifen: es ist dies eine solche Illusion, wie sie die Natur, zur Erreichung ihrer Absichten, so häufig verwendet. Das wahre Ziel wird durch ein Wahnbild verdeckt: nach diesem strecken wir die Hände aus, und jenes erreicht die Natur durch unsre Täuschung.“ GT KGW=III-1.33' KSA=I.37', česky str. 44.

³⁸⁹ „Sie ist eine kleine Episode in der ewigen Geschichte unseres Volkes und das Volk wird den Verlust überwinden. Leicht wird es uns ja nicht werden; wie werden die Versammlungen in völliger Stummheit möglich sein? Freilich, waren sie nicht auch mit Josefine stumm? War ihr wirkliches Pfeifen nennenswert

Tuto úvahu netřeba dlouze komentovat. Postačuje uznat dialektiku Kafkova nacházení naděje na onom dně, jež by se – kdyby nebylo prostoupeno právě nadějí – jevílo jako dno zoufalství. Vysoké hodnocení tichého umění je moudré, neboť tiché umění nelze ztratit; je věčné, neboť nebylo, ještě když bylo. A lze dodat: Ztratit nelze ani to, co bylo opravdu cenné na oněch shromážděních, která ne-provázal Josefínin ne-zpěv; i to je věčné – ovšem z jiného důvodu, neboť zde již není řeč o umění, nýbrž o životě. Život neustává, neboť trvá i tehdy, když zaniká jedinec, jehož tichý ne-zpěv (jako ne-objekt usebrání) na něj svou ne-existencí nepřímo soustřeďoval pozornost.

Na závěr dodávám – a obloukem se vracím k výchozímu citátu Friedricha Nietzscheho: Subjektem této pozornosti nikdy nebyla Josefína; byl jím jediný skutečně existující a od vlastní vůle již vykoupený subjekt – Kafkův myší národ, který je i synonymem pro život jako takový.

Jedinec je vznešený jen zdánlivě. I podle Kafkova vypravěče však existuje cosi opravdu vznešeného, nezávislého a svrchovaného. Takový má být národ, žijoucí společenství živých tvorů, v němž se nakonec má i Josefína rozplynout. V tomto společenství, nikoliv ve vždy ještě zdánlivé velikosti individua, je naplněna spása, v něm je zdroj síly a vůle k životu. Josefína se v závěru povídky skrývá, „*avšak národ, klidný, bez zjevného zklamání, suverénní, masa sama v sobě spočívající, jež vysloveně – ač na pohled je tomu naopak – může dary pouze udělovat, nikdy přijímat, ani od Josefíny ne, tento národ jde svou cestou dál.*“³⁹⁰

Kafkovský obraz společenství (a to platí nejen o myším národě této povídky) je odlišný od obrazů lidské mnohosti, s nimiž pracuje Nietzsche. Nepojí se s ním odmítnutí obyčejného jako nízkého, vypravěč vyjadřuje anonymní mase národa uznání – připisuje jí píli, schopnost pracovat i zápasit a v zápase přetrvat, nebo připravenost k oběti, s níž nemá být spojeno nadhodnocující uctívání obětujícího se.

Kafkova povídka odkazuje na kladné prožívání naplněné existence, jež spočívá v pospolitém sebeuskutečňování, které nepředpokládá zrušení nerovnosti, je ale na každé nerovnosti nezávislé, neboť nerovnost se ukazuje jako buď zcela zdánlivá (tak je tomu v případě Josefíny), nebo do té míry nepodstatná, že je vlastně zdánlivá bez ohledu na případné, přece jen se vyskytující rozdíly. Každý jedinec spoluutváří spojitý tok proudícího života. Je příznačné, jakým způsobem Kafka nechává vypravěče hovořit o plodnosti myšího národa. V povídce je řeč o proudění,³⁹¹

lauter und lebendiger, als die Erinnerung daran sein wird? War es denn noch bei ihren Lebzeiten mehr als eine bloße Erinnerung? Hat nicht vielmehr das Volk in seiner Weisheit Josefinens Gesang, eben deshalb, weil er in dieser Art unverlierbar war, so hoch gestellt?“ Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 376-377. Česky Zpěvačka Josefína aneb myší národ, in: Povídky I., str. 279. Poslední větu překládám doslovněji než Vladimír Kafka.

³⁹⁰ „...*aber das Volk, ruhig, ohne sichtbare Enttäuschung, herrisch, eine in sich ruhende Masse, die förmlich, auch wenn der Anschein dagegen spricht, Geschenke nur geben, niemals empfangen kann, auch von Josefine nicht, dieses Volk zieht weiter seines Weges.*“ (*Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 376*) (Česky Zpěvačka Josefína aneb myší národ, in: Povídky I., str. 279)

³⁹¹ „*strömen*“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 264. Česky Zpěvačka Josefína aneb myší národ, in: Povídky I., str. 271.*

„nedohledných zástupech“,“³⁹² o shonu, v němž se děti derou jedno za druhým „bez konce, bez ustání.“³⁹³ Vše vytváří dojem spojitého toku, v němž zaniká nejen oddělenost jedinců, ale také rozlišitelnost generací. Dokonce se, díky rychlosti a dravosti proudu, vytrácí dětství jako takové.³⁹⁴

Blízkost nietzschovskému pojmu dionýského je zřejmá.³⁹⁵ Zřejmý by však měl být i posun oproti světu Friedricha Nietzscheho. U Kafky je důsledněji zpochybňován nárok každé vznešené výjimečnosti jedince, který – jak je patrné z předchozího – působil nejen ve vrcholné a pozdní Nietzscheho filosofii, nýbrž také v raném *Zrození tragédie*.

Kafkovo dionýské je dionýské důsledněji. Ani umělec není výjimečný. Perspektiva Kafkovy poslední povídky zdůrazňuje provázanost a rovnost; a mezi její základní hodnoty náleží pokora a dvojediná smířlivost, s níž pohlíží na Josefínu i na myší národ jako takový. Josefína není výjimečná, výjimečné však nemusí být ani její přesvědčení o vlastní výjimečnosti nebo pocit nedostatečného uznání (jeden z Kafkových aforismů zní: „*Dědičný hřích, ono staré bezpráví, kterého se člověk dopustil, spočívá ve výčitce, kterou člověk činí a které nezanechává, že se mu stalo bezpráví, že na něm byl spáchán dědičný hřích.*“³⁹⁶) Snad i proto je pohled anonymního – v zapomenutí jakoby již vykoupeného – vypravěče prostý násilí. Neodsuzuje. A třebaže zpochybňuje Josefínino výjimečné postavení, nepopírá hodnotu toho, na co pomáhala soustředit pozornost.

Jako pokorně nehrdinský je vyobrazen i sám pospolitý život. Tragické není popírané, je však zahrnuté do celku, v němž není prostor ani pro oddělení toho, co by mělo být vyšší než jiné, ani pro odsuzování; tragické je sdílené – a tím se mění jeho smysl.

Umění se vztahuje k pohybům touhy. Mnohdy jim prostě poskytuje výraz, rozehrává je i mimo uzavřený prostor mysli. To platí především o takzvaném úpadkovém umění, avšak i mnohé výtvořky skutečného mistrovství potvrzují logiku denního snění. Činívají to sice skrytěji, samo skrývání, jež znamená i racionalizaci, je však podstatnou součástí světa představ, v nichž je štěstí nejen dosahováno, ale vždy také ospravedlňováno.

Kafkova tvorba logiku denního snění popírá – neústí do šťastného konce, nýbrž do pokoření; někdy však také – a to je především případ povídky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* – do pokory.

Pokud by povídka byla psána z hlediska Josefíny, bylo by její vyznění odlišné – do popředí by vystoupilo (marné) úsilí, a tedy i zklamání, vyvolávané rozpory mezi touhou a skutečností –

³⁹² „unübersichtbaren Scharen“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 364. Česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 271.

³⁹³ „ohne Ende, ohne Unterbrechung“ *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 364. Česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 271.

³⁹⁴ Srov. *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 363-365, česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 270-271.

³⁹⁵ Walter H. Sokel píše: „Die zahllosen Kinderstimmen werden eine Stimme. Die zahllosen Einzelerinnerungen der Mäuse werden eine einzige, lebendige und glückselige Vereinigung aller, im gemeinsamen Atmen und Rhythmus ihrer Leiber, die zu einem Leib geworden. Hier hat Kafka das beschrieben, was Nietzsche den dionysischen Geist der Musik genannt.“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 574.

³⁹⁶ „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde.“ *Tagebücher*, str. 857. *Deníky 1913-1923*, str. 234.

zdůrazněna by byla skutečnost, že žádná myš, ani Josefína, není Josefínou, kterou by si Josefína přála být; takto je zdůrazněno, že každá myš, i Josefína, je myší.

Působivost umění není redukovatelná na samotný výkon. Ani skutečně výjimečná estetická zkušenost se nemusí zakládat na nad-lidské dokonalosti díla. Výjimečné může být i nedokonalé a nezavršené vyjádření nedokonalého a nezavršeného. Tak působí v Kafkově povídce Josefínin zpěv. A i když jistě není možné Josefínu ve všem ztotožňovat s Franzem Kafkou,³⁹⁷ dá se říci, že v tomto ohledu Kafkova próza působí obdobně. Její síla nespočívá v tom, že by byla – na rozdíl od lidské existence – svrchovaně dokonalá a završená, ale v tom, že také vlastní neuzavřeností lidskou existenci zrcadlí. Josefína osvobozuje myší národ tím, že osvobozuje pištění. Franz Kafka osvobozuje čtenáře tím, že vytváří příběhy, které nemají dokonalé tvary příběhů denního snění, ale jsou právě tak neúplné a vnitřně mnohočetné jako příběhy lidských životů, jež nelze pravdivě (a spravedlivě) přeložit do jediného, soudržného a jednoznačného vyprávění. Nejsou hodnotné proto, že by odpovídaly dokonale vymezenému významu ideálního – ale proto, že v mimořádné míře zůstávají na tomto světě.

Kafkova povídka *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* je esteticky i eticky krásná – v literárně čistém příběhu uznává význam umění, zároveň však nepřítakává patosu, jenž by tvorbu krásného nadřadil ostatním rovinám života.

Když píše o umění, užívá Kafka opakovaně obrazů artistických výkonů – umělec v hladovění, psí hudebníci ve *Výzkumech jednoho psa*. Zvyšuje, nebo snižuje se zde status umění? Obojí. Zvyšuje se s ohledem na tělesný výkon, snižuje s ohledem na sociální magii vysokého umění, tedy umění jako čehosi vysokého. A něco obdobného by platilo o Kafkově vyobrazení filosofie. Také zde pochybnost a mnohoznačnost znamenají pokoru – Sókratés Platónův i Aristofanův, hrdinství i prázdnota. A tedy také: Ani prostě hrdinství, ani prostě prázdnota.

Nejen Nietzscheho filosofie umění, ale také Nietzscheho filosofie filosofie tíhne k patosu – vždy znovu se vrací k obrazu vznešené, geniální výjimečnosti. Avšak ani Nietzsche není jednoznačný. A také on se patosu i vysmívá.³⁹⁸ Nepřestává přecházet mezi opojením a střizlivostí – podílí se na obojím, a nelze jej tedy omezit ani na jedno, ani na druhé.

Dionýské Kafkovy povídky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* nikoho nenadhodnocuje; a pospolitost zachycuje v perspektivě pokorného smíření. Přesto jsou s ním spojena nebezpečí, která vystupují na povrch ve starší Kafkově próze – jednota pospolitosti může být i ohrožující. A to, co je zřetelné také v Nietzscheho důrazu na kulturní spravování dionýského, naznačuje i Kafka – například při popisu dionýské zkušenosti jednoty žargonu (jidiš).

„Jestliže se vás ale jednou žargon zmocní – a žargon je všechno, slovo, chasidská melodie i sama bytost tohoto východožidovského herce –, pak už nepoznáte svůj dřívější klid. Pak vám bude

³⁹⁷ Autobiografické odkazy jsou nicméně zřetelné – například pasáže o Josefínině snaze dosáhnout osvobození od práce zřetelně odráží Kafkův vlastní zápas o svobodu čistě umělecky zaměřené existence.

³⁹⁸ Srov. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 13.

dopráno pocítit opravdovou jednotu žargonu, tak silně, že se budete bát, ale ne již žargonu, nýbrž sám sebe. Nebyli byste s to unést tuto bázeň sami, kdyby se na vás z žargonu hned nepřenesla sebedůvěra, která této bázni odolá a je ještě silnější. Užívejte jí, jak jen stačíte! Když se posléze, zítra a později vytratí – jak by se mohla udržet vzpomínkou na jediný recitační večer! –, pak vám ale přeji, abyste zapomněli i tu bázeň. Neboť trestat vás nechceme.“³⁹⁹

Odkaz na ohrožení je zřetelný, hodnota ohrožení však zřetelná není. A hodnota skutečné pospolitosti (nikoliv ovšem jen pospolitosti sdílené při recepci uměleckého díla, na níž se orientuje Nietzscheho *Zrození tragédie*) je kladná, neboť i bázeň zde má vzbuzovat vlastní síla, nikoliv ohrožení existence. Nebo přesněji: bázeň má vzbuzovat síla, která právě nemá být jen vlastní, nýbrž má vyvěrat z pospolitosti a pospolitosti náležet (i proto je na bázeň třeba zapomenout jen tehdy, bude-li ztracena sama pospolitost). Avšak: Neměli bychom se bát i síly pospolitosti, již náležíme? Patrně ano. A to, že Kafka hovoří právě v souvislosti se silou jednoty o bázni, lze chápat jako výraz toho, že si této skutečnosti byl vědom. Tedy: Hodnota ohrožení (a tedy i hodnota pospolitosti) jsou mnohoznačné. A náleží k nim sebevědomí i bázeň, jež by měla provázet právě vědomí síly.

Kafkovo soustředění na pospolitost někdy nabývá i politicky zřetelných tvarů. Fragmentární úvaha nazvaná *Nemajetné dělnictvo* promýšlí plán, který spojuje socialismus a asketickou zdrženlivost: žádné peníze a drahocennosti (do povoleného majetku jsou ovšem kromě životních nezbytností zahrnuté i knihy); obživa jen prací; mzda jen na životní náklady; státní péče o práce neschopné; a také „*dělný život jako záležitost svědomí a záležitost víry v bližního.*“⁴⁰⁰

V ohnisku pozornosti se také opakovaně ocitá politicky obzvláště mocně využívané slovo – slovo národ. Perspektiva, v níž Kafka na národ pohlíží, je však jedinečná a uniká libovolnému nacionalistickému využití. Kafka neužívá jmen konkrétních národů;⁴⁰¹ a soustředí se dovnitř – na společenství samotné a na poměr jedince k němu. Boj mezi národy sice není vyloučen (boj jako takový je dokonce uveden jako součást života myšího národa),⁴⁰² nemá být ale tím, co rozhoduje. A způsob, jímž Kafka nechává vypravěče o národu mluvit, vyvolává představu jednoty, která by byla zcela všeobjímající.

Také Immanuel Kant myslí lidstvo jako jednotné. Společenství rovných, rozumem obdařených a autonomních jedinců tvoří jeden ze základů morálky, který by měla orientovat naše mravní i

³⁹⁹ „Wenn Sie aber einmal Jargon ergriffen hat – und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst, – dann werden Sie Ihre frühere Ruhe nicht mehr wiedererkennen. Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargon zu spüren bekommen, so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich. Sie würden nicht imstande sein, diese Furcht allein zu ertragen, wenn nicht gleich auch aus dem Jargon das Selbstvertrauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist. Genießen Sie es, so gut Sie können! Wenn es sich dann verliert, morgen und später, – wie könnte es sich auch an der Erinnerung an einen einzigen Vortragsabend halten! – dann wünsche ich Ihnen aber, daß Sie auch die Furcht vergessen haben möchten. Denn strafen wollen wir Sie nicht.“ Úvodní přednáška o žargonu. Český Povídky II., str. 134-135.

⁴⁰⁰ „Das Arbeitsleben als eine Angelegenheit des Gewissens und eine Angelegenheit des Glaubens an den Mitmenschen.“ Český Povídky II., str. 347.

⁴⁰¹ Kafka neužívá jména jednotlivých národů. Brání tím, aby nacionalistická perspektiva zamezila ocenění toho, co je na nacionalismu kladné – totiž zkušenosti pospolitého. Proti tomu lze ale namítnout: Nebrání tím vidět negativa nacionalismu?

⁴⁰² Srov. *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 363-364, český *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 270.

politické směřování.⁴⁰³ Jednota, o níž se jedná Kafkovu vypravěči, však je odlišná. Neodkazuje ani na jedince, ani na autonomii, ani na rozum. Jde v ní spíše o žitou sounáležitost. Bezpečí hřejivé blízkosti,⁴⁰⁴ v němž má spočívat síla myšího národa, na svobodě či rozumu jedince nezávisí, nemá-li se s nimi dokonce vylučovat.⁴⁰⁵

Cosí podstatného z lidského (a nejen lidského) štěstí spočívá v prožívání, které je co do svého původu a povahy předindividuální či mimoindividuální; a které je dokonce předlidské. Kafkova naprostá pospolitost je svůdná. Může však být i nedosažitelným a nebezpečným přeludem – Günther Anders píše, že se Kafkova žízeň po naprosté sounáležitosti projevovala obhajobou odindividualizování a závislosti.⁴⁰⁶

Nebezpečným a nedosažitelným přeludem však není jen pospolitost, nýbrž i jedinec. Rüdiger Safranski v souvislosti s blízkostí Nietzscheho a Maxe Stirnera poznamenává, že já není pevnou půdou, nýbrž nicotou – i kdyby snad šlo o nicotu tvůrčí.⁴⁰⁷ Já a společnost jsou neoddělitelně propletené – společnost existuje v já, ale také já existuje ve společnosti, prostoupené jejím vlivem, složené ze společensky sdílených vzorců, přivlastněných v rámci osobního růstu; avšak pevnou půdou není ani společnost, neboť nejsme ovlivňováni přímo sociální situací, nýbrž svým míněním o ní.⁴⁰⁸ Safranski cituje část aforismu Nietzscheho *Ranních červánků*: „jeden vždy v hlavě druhého a tato hlava opět v jiných hlavách: podivný svět fantasmat.“⁴⁰⁹

Také eticky a politicky je ostatně nebezpečná nejen orientace na pospolitost, ale i orientace na jedince. Málokdo nechává vystoupit záporné stránky individualismu tak ostře jako Nietzsche. Avšak také s filosofií Immanuela Kanta je v tomto ohledu spojena určitá, napůl skrytá, dvojznačnost, jež odráží téměř solipsistické založení Kantova myšlení. Jednání a souzení jedince by mělo být založeno výhradně v samotě jeho mysli. A morálně jednající člověk by se neměl opírat o skutečně projevenou vůli druhých, nýbrž o to, jakým způsobem vůli druhých modeluje – na základě sebe sama a s odkazem na domnělou univerzalitu a transparenci racionálního myšlení – jeho individuální rozum. Takové nedocenění sounáležitosti s přírodou a společností je nebezpečné mimo jiné proto, že plné

⁴⁰³ Srov. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, str. 95 a 100-101.

⁴⁰⁴ „Řeklo by se, že se náš národ nehodí k plnění takových otcovských povinností, ale ve skutečnosti je, aspoň v tomto případě, vzorně plní; žádný jedinec by nedokázal to, co v tomto ohledu dokáže národ jako celek. Ovšem, rozdíl mezi silou národa a jedince je nesmírný, stačí, aby národ přitáhl svého chráněnce do své hřejivé blízkosti, a je v bezpečí.“ „Man sollte meinen, unser Volk taue nicht zur Erfüllung solcher väterlicher Pflichten, aber in Wirklichkeit versieht es sie, wenigstens in diesem Falle, musterhaft; kein Einzelner könnte es, was in dieser Hinsicht das Volk als Ganzes zu tun imstande ist. Freilich, der Kraftunterschied zwischen dem Volk und dem Einzelnen ist so ungeheuer, es genügt, daß es den Schützling in die Wärme seiner Nähe zieht, und er ist geschützt genug.“ (Srov. *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 359, česky *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, in: *Povídky I.*, str. 267)

⁴⁰⁵ Vypravěč *Výzkumů jednoho psa* píše: „v tomto nejvyšším štěstí, jehož jsme schopni, ve vřelé pospolitosti.“ „dieses höchste Glück dessen wir fähig sind, das warme Beisammensein.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 425. Česky *Povídky III.*, str. 143. Lidé naopak drží pospolu velice málo. (Srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 425, česky *Povídky III.*, str. 142)

⁴⁰⁶ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 34.

⁴⁰⁷ Str. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 128

⁴⁰⁸ Srov. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 128.

⁴⁰⁹ „*Einer immer im Kopfe des Andern, und dieser Kopf wieder in anderen Köpfen: eine wunderliche Welt der Phantasmen.*“ M, § 105. Česky str. 66. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 217.

a plně racionální svobody na přírodních a společenských vlivech člověk nedosahuje. Dosahuje však vytěsnění těchto vlivů – a prosazuje to, co je podmíněné osobní či skupinovou historií, jako vlastní výtvor – a zároveň jako cosi, co je univerzálně správné.

Kafkova povídka *Zpěvačka Josefína aneb myší národ* s ironií, leč zároveň smířlivě, odhaluje klamy a sebeklamy provázející zbožšťující či sebezbožšťující povýšení jedince.

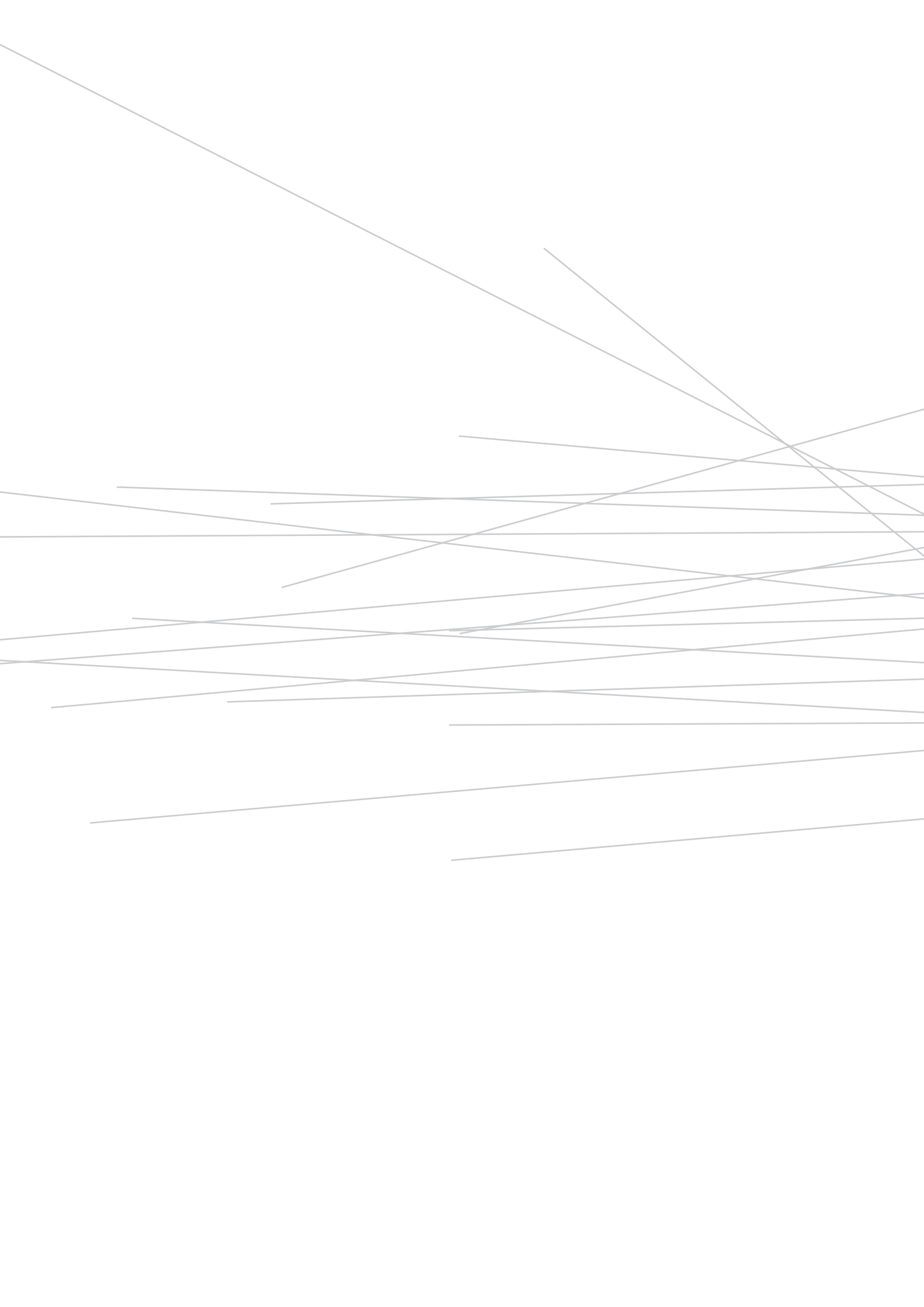
A zároveň odkazuje na vlastní pojetí existence, s nímž není spojeno ani povznesení jedince nad přírodu, ani povznesení jedince nad společenství ostatních. Nejde v něm také o osvobození od přírodních vlivů nebo o osvobození od propojení s druhými. Je-li se ve světě Kafkovy povídky třeba od něčeho osvobodit, pak zejména od samotné touhy přesahovat svojí velikostí přírodu či druhé. Především je však třeba být svobodný kladně – snad právě k přírodě a sounáležitosti s druhými, jež má být vlastním jádrem přirozenosti (nejen myšího) národa.

Mnohost, jež vyvstává v Kafkově povídce *Zpěvačka Josefína aneb myší národ*, může mít i etické důsledky, které dosud nejsou zřetelné.

„V témže člověku jsou poznatky, jež při naprosté různosti mají přesto týž objekt, takže je opět nutno hledat vysvětlení jen v tom, že jsou v témž člověku různé subjekty“⁴¹⁰ Mnohost ve vlastním nitru odráží mnohost jiných bytostí. A v Kafkově próze se tato dvojediná mnohost projevuje jako zdroj empatické představivosti, která umožňuje stávat se druhým.

Sjednocení kafovského společenství nebrání neexistence či nesdílení mýtu. Zdrojem jeho jednoty je estetika pozornosti.

⁴¹⁰ „Es gibt im gleichen Menschen Erkenntnisse, die bei völliger Verschiedenheit doch das gleiche Objekt haben, sodaß wieder nur auf verschiedene Subjekte im gleichen Menschen rückgeschlossen werden muß.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 129. Povídky II., str. 365-366.



Friedricha Nietzscheho a Franze Kafku pojí i téma souzení. Oba, což je téměř samozřejmé, sami vynášeli soudy: o sobě, jiných jednotlivcích, o skupinách, o světě; a činili tak buď přímo, nebo prostřednictvím svých postav. Oba, což je důležitější a méně samozřejmé, utvářeli svá díla tak, že je do souzení nesmírně silně vtahován i čtenář. Román *Proces*, který neuvádí vše, co by bylo třeba znát k rozhodnutí o vině Josefa K., čtenáře nutí, aby obsazoval prázdná místa při jednání posuzujícím jeho vinu; stával se obhájcem, žalobcem či soudcem. Obdobně Nietzscheho aforismy rozehrávají mezi neuzavřenými a navzájem nesladěnými úvahami zápas, který je zároveň soudním sporem o hodnotu západní kultury; a je téměř nemožné Nietzscheho číst a nenechat se do tohoto zápasu vtáhnout. Kafka a Nietzsche se ale souzením zabývali i jako předmětem svého myšlení a psaní. Popisovali, rozebírali a soudili souzení samo. Také do tohoto procesu pak vtažovali a vtažují své čtenáře.

Rozhodující složkou procesu se souzením je snaha o určení kritéria, které by umožnilo odlišit souzení správné či nesprávné (spravedlivé či nespravedlivé) a které by se mohlo stát základem pro činné vynášení správných (spravedlivých) soudů. Ve světech Nietzscheho a Kafkových děl ovšem takové kritérium nalézt nelze. A lze v nich naopak nalézt důvody svědčící o tom, že je kritérium správnosti (spravedlnosti) zcela nenalezitelné. Že tedy – jinými slovy řečeno – neexistuje spravedlivé souzení. Zajímavější a důležitější než toto tvrzení jsou ale důvody, které k němu mohou vést. A zajímavější a důležitější jsou rovněž důsledky, které by mohlo mít jeho přijetí.

Význam těchto souvislostí plyne mimo jiné z toho, že je téma souzení velice široké. Zahrnuje právní rozhodování o vině a nevině. Zahrnuje oblast soudů morálních. Souzením je ale každé vypovídání, každé rozhodování o tom, zda lze, či nelze pravdivě přisoudit určitému subjektu určitý predikát. A lze dodat, že má každé souzení jisté morální (či morálně-právní) souvislosti: Každé souzení je souzení. Platí to jednoznačně o souzení osob. Určení jména je určením hodnoty, posouzením minulé jednání pojmenovaného; a znamená také přiřazení role, jsou s ním spojena očekávání týkající se budoucnosti.⁴¹¹ Ale platí to i o vynášení soudů, z nichž jsou sestavovány libovolné teorie o neosobním světě nebo jeho částech. Také při něm se projevuje vůle vypovídajícího – jeho přání, jeho pojetí dobrého a správného. A přijetí konkrétní teorie konkrétním společenstvím svědčí o hodnotách, které v daném společenství vládou. To vše tvrdí a usiluje dokazovat Nietzsche. A to platí také ve světě Kafkovy prózy: Všechny pronášené výroky jsou součástí širších interpretací, jejichž nejdůležitější složku tvoří soudy o hodnotě a smyslu existence, individuální, kolektivní nebo existence jako takové. Vyjádření aporií souzení v Kafkových povídkách a románech je navíc zbavené vazby na jakoukoliv konkrétní oblast. Zákon, k němuž přichází muž z venkova, je čistě obecným zákonem; je i není zákonem právním, morálním či náboženským, zákonem existence.

⁴¹¹ O tomto tématu podrobněji pojednává Pierre Bourdieu. BOURDIEU, Pierre. *Language and symbolic power*. Edit. and introd. John B. Thompson, transl. by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Platí přitom, že zákon není dosažitelný. A je-li dosažitelný, není svrchovaným, posledním zákonem; není možné prokázat jeho spravedlnost, přesvědčivě obhájit jeho podobu. Neexistují proto pevné základy souzení. Nebo – řečeno způsobem, který je méně obrazný – žádný soud není možné plně ospravedlnit. Skutečnost přesahuje kategorizaci. Přesahuje ji proto, že je příliš složitá, příliš mnohostranná, a tedy – z hlediska souzení řečeno – příliš mnohoznačná. Přesahuje ji proto, že neexistují oddělené podstaty, které by mohly být subjektem oprávněného souzení. Přesahuje ji, neboť vše je součástí vzájemnými vztahy provázaného dění, které sice může nabývat i samo určité (vždy však dočasné) uspořádanosti, které se však vymyká modelování ostře ohraničenými, substance absolutizujícími kategoriemi řeči.

Je-li pak v něčem souzení přece jen založeno, není to zákon, nýbrž moc či vůle k moci, vůle k ovládnutí či stvoření pojmenováním, zařazením do sítě známého a předvídatelného. Zákon sám se v těchto souvislostech ukazuje být obrazem zákona, zdáním, které je vždy také ideologickým nástrojem. A lze ospravedlnit jeho použití? Lze ospravedlnit moc, která ho používá? Pomocí souzení ji ospravedlnit možné není. Platí totiž, co bylo řečeno v předchozím odstavci: Skutečnost přesahuje zdůvodnění, každé souzení, každé vypovídání je vždy také nespravedlivé. Určité řešení problému legitimizace souzení ovšem nabízí Friedrich Nietzsche. Souzení má být ospravedlněno intenzitou a směřováním sil, které se v něm vyjadřují; moc tedy má legitimizovat sebe samu, má být ospravedlněna svým původem, zejména však povahou svého budoucího růstu.

Východiskem však pro mne tentokrát budou texty Franze Kafky.

Každé pojmenování je výkonem moci – v míře, jež je daná autoritou mluvčího, ovlivňuje skutečnost. Zejména to platí o skutečnosti společenské, například o postavení jednotlivých osob uvnitř sociálních skupin nebo společnosti jako takové. Každé úřední jmenování do funkce („jsi zeměměřič“,...) i každé soukromé vypovídání obecného jména („jsi zločinec“, „jsi /nejsi/ nic“,...) připomíná magii, resp. je magií – je působením na svět slovy. To vše popisuje Pierre Bourdieu.⁴¹² A

⁴¹² „So far as the social world is concerned, the neo-Kantian theory, which gives language and, more generally, representations a specifically symbolic efficacy in the construction of reality, is perfectly justified. By structuring the perception which social agents have of the social world, the act of naming helps to establish the structure of this world, and does so all the more significantly the more widely it is recognized, i. e. authorized. There is no social agent who does not aspire, as far as his circumstances permit, to have the power of naming: gossip, slander, lies, insults, commendations, criticisms, arguments and praises are all daily and petty manifestations of the solemn and collective acts of naming, be they celebrations or condemnations, which are performed by generally recognized authorities. In contrast to common nouns which have a common sense, the consensus or homologation of an entire group, and which, in short, involve the official act of naming or nomination through which a recognized delegate bestows an official title (like an academic qualification), the ‘qualifying nouns’ (‘idiot’, ‘bastard’) which feature in insult have a very limited symbolic efficacy, as *idios logos*, and involve only the person who offers them. But what both have in common is what may be called a performative or magical intention. Insults, like naming, belong to a class of more or less socially based acts of institution and destitution through which an individual, acting in his own name or in the name of a group that is more or less important in terms of its size and social significance, indicates to someone that he possesses such and such property, and indicates to him at the time that he must conduct himself in accordance with the social essence which is thereby assigned to him.“ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., str. 105-106. Podle Pierra Bourdieu lze performativní výroky uspořádat na škálu, jejíž krajní body tvoří na jedné straně oficiální jmenovací akt, na straně druhé nadávka. Oba typy jmenování přitom běžně považujeme za jasně odlišitelné. V Kafkově próze se ale vede zápas právě o to, které jmenování je úřední a které představuje pouhou nadávku, výrok vynášený bez

to vše se stejnou přesností vyjadřuje Franz Kafka. Kafkovo porozumění moci soudu se ukazuje na řadě míst všech románů i v mnoha povídkách. Nejčistěji a nejostřeji je ale vyjádřené v povídce *Ortel*.

V *Ortelu* přímo vystupují pouze dvě postavy, Georg Bendemann a jeho otec. V úvahách a promluvách těchto postav ale hrají roli také další osoby: Georgova snoubenka, matka a v neposlední řadě přítel Georga Bendemanna, který se před lety odstěhoval do Petrohradu a s nímž si Georg dopisuje. A právě od dopisu tomuto příteli se odvíjí děj Kafkovy povídky.

Georg příteli oznamuje své zasnoubení. A činí tak navzdory tomu, že se předtím obával, aby přítel podobné novinky nezarmoutily. Podle všeho se mu v zahraničí nedaří, Georg na prvních stranách povídky dlouze rozebírá, jak neblaze by na něj mohly určité (i když dobře míněné) zprávy či rady zapůsobit. Přítel by mohl Georgovi závidět, mohl by se prohloubit jeho smutek, mohl by prožít pocit ponížení. Po rozhovoru se snoubenkou se ale Georg Bendemann rozhoduje příteli napsat pravdu: „*Takový jsem a takového ať mě přijme ... nemohu přece ze sebe vystříhnout člověka, který by se mu třeba hodil za přítele spíš než já.*“⁴¹³ Úhrnem lze říci, že se Georg Bendemann v první části povídky jeví být uprostřed rozvážného a zdařilého úsilí o založení vlastní existence. Čtenář se dozvídá o jeho obchodních úspěších, o přípravě manželství. A to, že se Georg rozhodne sdělit příteli pravdu, se jeví být součástí celkového sebepotvrzení vlastního života: *Takový jsem a takového ať mě přijme.* Vše vyvolává dojem pevného, pečlivě utvářeného štěstí, které sám Georg kontrastuje s nevydařeným životem svého přítele.

A na tomto dojmu se zprvu nic nemění ani později, když Georg vstoupí do pokoje svého otce, aby mu o dopisu příteli pověděl. Otcovo jednání je sice ihned podezřelé, podezření však dopadá na otce samého. Jeho pochybnosti o tom, zda Georg vůbec v Petrohradu nějakého přítele má, nebo neurčité zmínky o nepěkných věcech, které se měly nedávno v domácnosti odehrát, vyvolávají svým paranoidním zabarvením a odtržením od skutečnosti (respektive od toho, co za skutečnost považuje Georg a čtenář, který v danou chvíli nemůže než sdílet Georgovu perspektivu) dojem (nastávající?) duševní poruchy. Tomu také odpovídá Georgova reakce: Otec by se měl šetřit, měl by se přestěhovat do světlejšího pokoje, měl by více jíst, mít více čerstvého vzduchu, měl by ho navštívit lékař. A když Georg otce svléká, odnáší do postele a trpělivě přesvědčuje, že opravdu má přítele v Petrohradu, potvrzuje tím jakoby svoji vládu nad situací, sebou samým i nad otcem.

Otec ale nečekaně – náhlost zvrátů je významným zdrojem literární síly Kafkovy povídky – na Georga zaútočí. Přetáhne přes sebe pokrývku a dvakrát se Georga zeptá, zda je dobře přikrytý. Když Georg řekne, že ano, otec to výkřikem popře a doslova vychrlí řadu obvinění: Georg chtěl otce v posteli zahrabat; klamal svého přítele proto, že by si otec přál mít právě takového syna, jako je přítel; zamykal se v kanceláři, aby mohl příteli psát své proľhané dopisy; chce se oženit, aby se mohl se svou snoubenkou nerušeně ukájet; uzavíral obchody, které připravil otec a připisoval za to zásluhy sobě; předstíral poctivost. Ke svým obviněním otec dodá, že o všem psal dopisy Georgovu

úředního pověření. Zápas sám je navíc řečový – a není jasné, zda se odehrává na úrovni nadávek, nebo na úrovni oficiální výměny názorů.

⁴¹³ „*So bin ich und so hat er mich hinzunehmen*“, sagte er sich, „*ich kann nicht aus mir einen Menschen herauschneiden, der vielleicht für die Freundschaft mit ihm geeigneter wäre, als ich es bin.*“ (*Das Urteil*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 48) (Česky *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 48)

příteli do Ruska. Přítel proto Georgovi přestal důvěřovat, spojil se s otcem. Otec dokonce tvrdí, že má přímo v kapse u košile zprávy, které příteli posílal Georg.⁴¹⁴

Teprve v důsledku otevřeného útoku je narušena dosavadní jistota Georga Bendemanna. Georg se nejprve stahuje do kouta místnosti, jakoby chtěl střetu s otcem uniknout, v zápětí se ale přece jen nechává vtáhnout do slovního souboje. Řekne otci, že je komediant. Pokusí se jej zesměšnit tím, že ještě znásobí otcovo vyjádření, podle kterého přítel díky otcovým dopisům věděl o situaci v rodině tisíckrát víc než sám Georg. Zesměšnění ale nezapůsobí, nevyzní, jak by si Georg přál: „*Desetticikrát!*“ řekl Georg, *posmívaje se otci, ale slovo nabylo ještě v jeho ústech smrtelně vážného zvuku.*⁴¹⁵ A povídka vyvrcholí v soudu, který otec nad Georgem pronese: „*Ted' tedy víš, co existovalo ještě kromě tebe, dosud jsi věděl jen o sobě! Vlastně jsi byl nevinné dítě, ale ještě spíš jsi byl ďábelský člověk! – A proto věz: Odsuzuji tě teď k smrti utopením!*“⁴¹⁶ Následuje poslední zvrat v ději. Georg, který se do tohoto okamžiku otcovým obviněním bránil, přijme rozsudek. S pocitem „*jako by byl hnán*“⁴¹⁷ opustí pokoj, seběhne po schodech, vyletí z vrat, žene ho to k vodě, přehoupne se přes zábradlí mostu a tiše zvolá: „*Milí rodiče, přece jen jsem vás vždycky miloval.*“⁴¹⁸ Nakonec se spustí dolů, zatímco na mostě vládne přímo nekonečný ruch.

Kafkova povídka otevírá velké množství různých, byť v ději i ve skutečnosti navzájem propojených, otázek. Předvádí rodinu jako instituci, v níž dochází k boji o moci. Ukazuje, jak obtížné je usilovat v rámci této instituce o samostatnost. Ukazuje také, jak dvojznačné je takové úsilí: Bývá spojeno s různými domnělými či skutečnými křivdami, pojívají se s ním proto pocity viny či nenávisti. Georg si v průběhu povídky vyčítá, že o otce dost nepečoval, a rozhoduje se, že ho vezme s sebou do nové domácnosti; v otcově obvinění a ortelu jakoby se zase vybila nahromaděná a potlačovaná zloba, plynoucí snad z pocitu závislosti, snad odrážející opravdové Georgovy prohřešky či snad prostě vyjadřující otcovu povahu, možná proměněnou samotou a smutkem po smrti matky Georga Bendemanna.

Povídka také ukazuje, jak křehké může být lidské sebehodnocení a na něm založené štěstí. *Ortel* je snad více než čím jiným příběhem slabosti Georga Bendemanna a slabosti výkladu, jehož prostřednictvím rozumí svému životu. Hned v úvodu je zřejmé, jak pečlivě Georg tento výklad utváří. Zvažuje příčiny svých obchodních úspěchů; přemýšlí o tom, jak jeho chování působí na druhé; spojuje se svým zasnoubením vyhlídku na štěstí, které má být tak dokonalé, že do sebe pojme i vzdáleného přítele v Rusku. Vše se jeví být jasné, zřetelné a ve zdánlivé plnosti podaného zdůvodnění pevné. Stačí však jediný mocný útok a z celé stavby nezbude nic. Georgova zranitelnost je ostatně již v poklidném úvodu povídky předznačena. Úvahy o tom, jak by různé zprávy mohly

⁴¹⁴ Srov. tamt., německy str. 59, česky str. 55.

⁴¹⁵ „*Zehntausendmal!*“ sagte Georg, um den Vater zu verlachen, aber noch in seinem Munde bekam das Wort einen toternsten Klang.“ Tamt., německy str. 59, česky str. 56.

⁴¹⁶ „*Jetzt weißt du also, was es noch außer dir gab, bisher wußtest du nur von dir! Ein unschuldiges Kind warst du ja eigentlich, aber noch eigentlicher warst du ein teuflischer Mensch! – Und darum wisse: Ich verurteile dich jetzt zum Tode des Ertrinkens!*“ (Das Urteil, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 60) (Česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 56)

⁴¹⁷ „*Georg fühlte sich aus dem Zimmer gejagt.*“ (Das Urteil, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 60) (Česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 56)

⁴¹⁸ „*Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt.*“ (Das Urteil, in: Drucke zu Lebzeiten, str. 61) (Česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 56)

zapůsobit na přítele v Rusku, prozrazují, jak velkou roli v Georgově myšlení hraje vliv soudů druhých na sebehodnocení jedince. A přestože zde Georg výslovně neuvažuje o tom, co si druzí myslí o něm samém, je zřejmé přinejmenším to, že závislosti sebehodnocení na činech a soudech druhých rozumí. Je navíc pravděpodobné, že podobné úvahy hrají v jeho myšlení tak velkou roli proto, že je i sám na druhých závislý; že rozumí případným důsledkům svého jednání na přítele, neboť by takové jednání tímto způsobem působilo na něj samotného. A je otázka, zda své obavy do přítele pouze neprojektuje. Takovou možnost povídka přinejmenším nevylučuje. A to, že přítel obecně v *Ortelu* více než co jiného zdvojuje obě hlavní postavy, k výkladu orientovanému tímto směrem vybízí.⁴¹⁹ I kdybych ale setrval u opatrnějšího čtení, je zřejmé, že Georg – ve všem úsilí o samostatnost – samostatný není. I k tomu, aby příteli odhalil pravdu, se rozhodne pod vlivem snoubenky. A vyjádření, které v této souvislosti použije, ukáže, že mu nejde pouze o to, jak bude jeho přítel hodnotit sebe, ale také o to, jak bude hodnotit jej; nejde-li mu ve skutečnosti pouze o to: Takový jsem a takového ať mě přijme.

To, jak mimořádně je Georg soudy druhých (nebo přinejmenším svého otce) zranitelný,⁴²⁰ v každém případě dostatečně prokazuje skutečnost, že přijme otcův rozsudek. Přes všechnu mimořádnost Georgova případu však platí, že na soudech druhých zcela nezávislý člověk neexistuje. V tomto smyslu Kafkova povídka vyjadřuje obecně lidskou situaci. A proto se Georgu Bendemannovi podobáme všichni, i když zdaleka ne všichni ve stejné míře; a i když si to všichni neuvědomujeme. Naše existence však – jak co do bytí samotného, tak ještě silněji co do své hodnoty – závisí na souzení druhých. V povídce *Ortel* je ovšem tato skutečnost obzvláště zřetelná. A obzvláště zřetelná je také proto, že se v ní složitý proces celoživotního a z mnoha stran přicházejícího souzení soustřeďuje do jediného soudu jediné osoby.

Lze také dodat, že zatímco Georgův pokus otce zesměšnit je ukázkovým příkladem nezdařilého performativního působení řečí, otcův rozsudek představuje dokonale zdařilý performativ: Pohyb Georga Bendemanna k sebevraždě, kterou povídka končí, působí dojmem nezadržitelné nutnosti; výrok o vině je spojen s trestem v plynulé jednotě, jež přesahuje spíše nespojitý vztah soudů a trestů v běžném právním prostoru; otcův rozsudek je performativem více a silněji než rozsudky úřední mocí obdařených soudců. Nejde však pochopitelně o performativ čistý: Jednání slovy není odděleno od souzení, u kterého lze uvažovat o pravdivosti a nepravdivosti. Moc je dokonce přímo vykonávána vypovídáním obecných pojmů (věděl jsi jen o sobě; byl jsi nevinné dítě; byl jsi ďábelský člověk; a proto věz, odsuzuji tě).

Georgovo přijetí rozsudku přitom může vést k závěru, podle kterého otcův soud působí s takovou silou proto, že vyjadřuje pravdu – vyjevuje skrytou podstatu Georga Bendemanna. A že

⁴¹⁹ Georg vůči příteli v Rusku nejen poměřuje svůj úspěch, ale usiluje od něj být také přijat takový, jaký je (v tomto smyslu je přítel obrazem otce); a do soucitu, který vůči němu pociťuje, jakoby se přinejmenším na některých místech promítala lítost nad nešťastným otcovým osudem (i jakási napůl věštecká sebelítost). Obdobně také pro otce je přítel v Rusku synem, jakého by si otec přál mít.

⁴²⁰ Také v tomto ohledu situace v povídce zdvojuje Kafkovo vlastní rodinné uspořádání. To, jakým způsobem otec v povídce popisuje důvod Georgova zasnoubení, podle Kafkova svědectví zopakoval vlastní otec Franze Kafky Hermann v souvislosti s Kafkovým zasnoubením s Julií Wohryzkovou; zejména to platí o vulgárně formulovaném obvinění snoubenky z umění svodu, který nemá být motivován jinak než sexuálně.

Georg vykonáním sebevraždy přijímá dějící se spravedlnost. Přítakat takovému závěru je pro interpretujícího čtenáře téměř nutně lákavé. Čtenář by přítakáním přijal ortel i *Ortel*. Zbavil se dojmu, že povídka svědčí o vítězství násilné nespravedlnosti. A právě takovým dojmem *Ortel* při prvním čtení působit musí; jistě i proto, že čtenář má sklon na svět povídky pohlížet Georgovýmá očima; ale nakonec i z jiných, závažnějších důvodů.

Pozdější reflexe může tento první dojem odmítnout. Ve svém eseji *Perspectives and Truth in „The Judgment“* to například činí Walter H. Sokel.⁴²¹

Sokolův výklad *Ortelu* je v mnohém pravdivý. Obsah povídky skutečně – zpravidla spíše nepřímo, z celkového hlediska ale přesvědčivě – dokládá, že před konfrontací s otcem Georg nebyl upřímný ani sám k sobě, ani k druhým; že popíral hodnotovou dvojznačnost svého jednání; že vytěsňoval agresi či pocity viny, které z této dvojznačnosti plynuly; a že vytěsněný obsah svou psychickou silou mohl přispět k přijetí otcova odsuzujícího výroku.⁴²² Na neupřímnost Georgova porozumění sobě samému ostatně nepřímo poukazuje již to, jak čistě altruistické mělo být jeho jednání: Interpretace, podle které Georg neměl být motivován ničím jiným než ohledy na druhé, není věrohodná; a svědčí o tom, že se Georg především snažil o to, aby se určitým způsobem druhým i sobě jevil; svědčí o tom, jak silně byl zapleten do vytváření ideologického klamu a sebeklamu. Sokel má také pravdu, když říká, že se v povídce Georgovy vztahy jeví jako vyprázdněné. Z přátelství zůstávají dopisy, které nesdělují nic podstatného a podstatné zamlčují; ze vztahu k otci styky v obchodě, které jsou téměř z definice spíše neosobní povahy, oběd ve stejné jídelně a večerní posezení, během nichž čtou otec i syn každý své vlastní noviny; a o tom, jak upřímně a opravdově prožíval Georg svůj vztah se snoubenkou, přinejmenším nemáme dost informací.⁴²³ Georg není ztělesněním ctnosti; podílí se naopak na mnoha neřestech, zpravidla charakteristických pro moderní společnost.

Zcela správný ovšem Sokelův výklad postavy Georga není. Je příliš jednostranně zaměřen na dokázání viny a ospravedlnění otcova rozsudku. Aby tohoto cíle dosáhl, posouvá Sokel i zjevný obsah Kafkovy povídky. Opakovaně například tvrdí, že Georg otce zakrývá pokrývkou, přestože ve

⁴²¹ SOKEL, Walter H. *Perspectives and Truth in „The Judgment“*. In: *The Myth of Power and the Self: essays on Franz Kafka*. Detroit: Wayne State University Press, 2002, str. 181-215.

⁴²² Podle Sokela například to, že Georg zamlčuje zasnoubení příteli, může ukazovat na jeho vlastní ambivalenci vzhledem k chystanému sňatku i (a proto) své snoubence. Jak totiž sám Georg, freudovsky mimoděk, během rozhovoru s Frídou prozradí, rozhodnutí se oženit pro něj představuje také blíže neurčené provinění, zřejmě ve vztahu k otci: Podle Sokela znamená buď vyvázání z povinností vůči němu, nebo dokonce pokus o převrácení vzájemného vztahu, ovládnutí otce v nově založené domácnosti (Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 191 - 193). Jistou ambivalencí může být ale zasnoubení poznamenáno i vzhledem k nezřetelným možnostem, které se, tvrdí Sokel, v povídce pojí s postavou přítele: Únik z rodného města nebo staromládecká samota, doprovázená asketickou čistotou, mohly být pro Georga lákavější, než si připouštěl (a nepochybně byly do značné míry lákavé pro samotného Kafku). (Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 183). Především se ale jako mnohoznačný ukáže v průběhu povídky vztah Georga k otci. Oddanost, závěrem sice stvrzená, podle mého soudu ovšem sama o sobě hodnotově dvojznačná; touha po nezávislosti; snaha o překonání otcových výkonů v obchodě; pocit viny, který provází vyprázdněné soužití; nenávisť, která mohla být vyvolána otcovou panovačností, o níž ostatně sám Georg již v úvodu povídky hovoří, i když jen jako o čemsi, co zakoušel v minulosti – o to vše jde ve vnitřním i vnějším zápase; zápase, který byl ústupem otce z obchodu po matčině smrti odsunut, nikoliv však vyřešen.

⁴²³ O neautentické povaze Georgových vztahů srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195

skutečnosti se otec přikryje sám a od Georga pouze chce, aby mu potvrdil, že je zakrytý dobře.⁴²⁴ To je přitom důležitější, než by se mohlo zdát, neboť Sokel posunem přitakává otcově interpretaci této události; domnělá snaha o zakrytí příkrývkou má vyjadřovat Georgův záměr otce zničit, „pohřbít.“⁴²⁵

Sokel přejímá otcovu interpretaci Georgova jednání (otec má pravdu, když Georga obviňuje; účelem Georgova zasnoubení bylo oplzlé sebeuspokojení, Georg skutečně znal jen sama sebe);⁴²⁶ a, aby jí mohl přitakat jako interpretaci plně a nestranně pravdivé, zakrývá její podezřelé rysy. Když přitakává otci, vědomě odporuje tomu, jak by měl sklon ději rozumět čtenář. Ten sdílí Georgovo vidění světa, sdílí mimo jiné i dojem, že otec syna obviňuje proto, že trpí jakousi duševní poruchou, snad způsobenou stářím. Sokel ovšem tvrdí, že obsah povídky hypotézu o duševní poruše nedokazuje. Zdánlivě ji, tvrdí Sokel, potvrzuje především to, že Georgovi klade otázku, zda opravdu má přítele v Rusku; a zdá se, že je senilní, nepamatuje se na Georgova přítele, ztrácí přehled o skutečnosti. Sokel se však domnívá, že otec svou otázku chápal jinak. Oprávněně jejím prostřednictvím problematizoval autenticitu Georgova přátelství; nezpochybňoval, že v Rusku žije člověk, o němž Georg hovoří jako o „příteli“, zpochybňoval, že s tímto člověkem Georg jedná jako s přítelem.⁴²⁷ Otec podle Sokela může být zesláblý, povídka však nedokazuje jeho senilitu, a nezbavuje tak jeho obvinění pravdivosti.⁴²⁸ S tímto tvrzením však není možné souhlasit. Příznačné je již to, že Sokel píše právě o senilitě. Senilní otec opravdu být nemusí. Základní pochybnost o hodnotě jeho obvinění ale neplyne z toho, že působí senilním dojmem, nýbrž z toho, že jeho pojmání světa nese rysy paranoidní sebestřednosti; vše, co Georg činí, má být motivováno zlou

⁴²⁴ Srov. *Das Urteil*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 55 (česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 53). Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 196, str. 203 a str. 204.

⁴²⁵ „*The physical blanket with which he [Georg] covers him [the father] acts as the objective correlative of the tendency to bury the giant.*“ (SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 204) Obdobným způsobem Walter H. Sokel posouvá smysl jiné scény. V ní sice Georg nepochybně prožívá touhu, aby otec zemřel, v Kafkově textu ale přesto nemá jeho jednání ani zdaleka tak jasný oidipální smysl, jaký mu připisuje Sokel. Pasáž začíná tím, že otec Georgovi položí řečnickou otázku: „*Myslíš, že bych tě byl nemiloval, já, z něhož jsi vzešel?*“ („*Glaubst du, ich hätte dich nicht geliebt, ich, von dem du ausgingst?*“ *Das Urteil*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 58, česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 55) A pokračuje následujícím textem: „*Ted' se nakloní, myslí si Georg, 'kéž by spadl a na kusy se rozbil!' To slovo mu blesko hlavou. Otec se naklonil, ale nespádl. Protože Georg nepřiskočil, jak očekával, opět se narovnal. 'Zůstaň, kde jsi, nepotřebuji tě! Myslíš si, že máš ještě sílu dojít sem ke mně a že zůstáváš na místě proto, že to tak chceš. Jen aby ses nemýlil! Pořád ještě jsem mnohem silnější.'*“ („*Jetzt wird er sich vorbeugen, dachte Georg, 'wenn er fiel und zerschmetterte!' Dieses Wort durchzischte seinen Kopf. Der Vater beugte sich vor, fiel aber nicht. Da Georg sich nicht näherte, wie er erwartet hatte, erhob er sich wieder. 'Bleib, wo du bist, ich brauche dich nicht! Du denkst, du hast noch die Kraft, hierher zu kommen und hältst dich bloß zurück, weil du so willst. Daß du dich nicht irrst! Ich bin noch immer der viel Stärkere.'*“ *Das Urteil*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 58, česky: *Ortel*, in: *Povídky I.*, str. 55) Sokel o scéně říká: „*the narrator informs us that the father now expected his son to approach him, but that he failed to come nearer. A physical assault upon the father would be the logical consequence of the son's murderous wish. His failure to realize his wish assures the father's victory. Rightly the father now exults and proclaims his triumph over Georg who, he declares, is deluded into believing that he still has the strength to carry out his own will.*“ (SOKEL, Walter Herbert, op. cit., str. 206) Z textu ale vůbec neplyne, že otec očekával synův fyzický útok. Naopak, kontext otcovy řečnické otázky i jeho reakce na to, že Georg zůstane na místě („*Zůstaň, kde jsi, nepotřebuji tě!*“), ukazují, že očekával spíše to, že se k němu Georg přiblíží proto, aby mu pomohl nebo pokorně přijal otcovskou nadvládu – nadvládu, o níž otec sám i Sokel tvrdí, že pramení v lásce. A ani to, že Georg k otci nepřistoupí, nelze chápat jako důsledek nedostatku síly k zabití otce – spíše jako výraz vzdoru, neochoty přijmout otcovu vůli.

⁴²⁶ Srov. SOKEL, Walter Herbert, op. cit., str. 190.

⁴²⁷ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 196 – 198.

⁴²⁸ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 196.

vůlí, v posledku směřující k – přímému či nepřímému – poškození otce; vše, co se otci děje zlého, má být způsobováno Georgem.

Sokel však i tento výklad hájí jako pravdivý: Na otcově podrobení se sice mohou podílet přirozené procesy, i ty jsou ale vinné;⁴²⁹ a Georg, který jim svým egoistickým, darwinisticko-kapitalistickým, jednáním přitakává, se „z hlediska vyššího zákona“⁴³⁰ ukazuje být otcovrahem.⁴³¹ Také účelem Georgovy plánované péče o otce v domácnosti, kterou Georg hodlá založit po sňatku, má být otcovo podrobení, symbolické zavraždění synem.⁴³² Georg je vinen, neboť zanedbává;⁴³³ a je vinen, neboť hodlá pečovat.⁴³⁴ Sokel dokonce tvrdí: „*Georgova starostlivost paradoxně zapříčiňuje otcovo podrobení.*“⁴³⁵ Za stáří je tedy možné a spravedlivé vinit: (naturalismem darwinistického kapitalismu sociálně konstruovanou či přinejmenším spoluutvářenou) přírodu; péči (údajně sociálně konstruující podrobení), péči (údajně) způsobující přesun dříve vládnoucího do postavení dětské („childlike“⁴³⁶) závislosti. Zapomenuto je otcovo špinavé spodní prádlo, které mělo dokládát Georgovu nedbalost,⁴³⁷ převrácení rolí otce a syna má být důsledkem Georgovy „*oidipální vzpoury.*“⁴³⁸

Otec v závěru Georga odsuzuje k smrti. Tento – absolutní – trest je podle otcova výkladu vyvážen absolutní vinou. Georg je ztělesněním zla: Vše, co činí, motivuje zlá vůle; a vše, co je zlé, způsobuje Georg. Sokelova interpretace tomuto výkladu přitakává: i Georgovo rozhodnutí otci pomoci je pouhou fasádou, skrývajícím zlé jádro;⁴³⁹ a Georg nese odpovědnost i za to, na čem se podílí také další osoby (za vyprázdněný vztah s otcem), i za výsledky působení neosobních (společenských či přírodních) sil (za slabost otcova stáří).

Otcovo jednání má být naopak podle Sokelovy interpretace čisté. Otec zastupuje vyšší zákon a „*absolutní morálku.*“⁴⁴⁰ Jeho „duchovnost“ nemá tvořit jen (nepopíratelná) schopnost ovládat syna mocí slov, nýbrž i – neurčitý, leč zjevně kladně konotovaný – duchovní a morální život. Jeho temný pokoj má reprezentovat skrytý svět duchovních hodnot; otcův život v něm snad ukazuje, tvrdí Sokel, že klade památku zesnulé manželky nad péči o tělesné zdraví a hygienu.⁴⁴¹ Především však podle

⁴²⁹ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 194.

⁴³⁰ „*from the perspective of a higher law,*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 194.

⁴³¹ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 194.

⁴³² Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195 - 196.

⁴³³ „*the damning thought that he had not set foot in his father's room for months.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195.

⁴³⁴ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195.

⁴³⁵ „*Georg's solicitude paradoxically causes his father's subjugation.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195.

⁴³⁶ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195.

⁴³⁷ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195.

⁴³⁸ „*Oedipal revolt.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 195-196.

⁴³⁹ „*...his former solicitude and unselfish devotion prove to have been a facade destroyed by the eruption of truth.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 205. K dobru se podle Sokela Georg obrací až svou sebevraždou. Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 209-213.

⁴⁴⁰ „*father's 'existential Platonism', for which 'absolute morality' or spirituality might be a more appropriate term.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 199.

⁴⁴¹ „*The preference for shutting oneself off from the external world regardless of weather might point to a deliberate withdrawal into an interiorized life. It might express a determinativ to place the memory of his dead wife, and loyalty to her, above all considerations of physical health and hygiene.*“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 202.

Sokela otec sdílí s autorem povídky, Franzem Kafkou, určité pojetí pravdy. Tomuto pojetí Sokel říká vědomě paradoxním způsobem „*existenciální platonismus*“.⁴⁴² Jeho základem má být úsilí o naprostý soulad řeči a „*individuální existence mluvčího*“.⁴⁴³ Podle Sokela ale k otcovu pojetí jazyka náleží také úsilí o soulad mezi „*jazykem a esencí*“.⁴⁴⁴ Esencí u Kafky nicméně nemá být „*univerzální idea, preexistující a vnější vzhledem k mluvčímu*“,“⁴⁴⁵ má jí být, jak vyplývá ze Sokelovy argumentace, niterný prožitek.⁴⁴⁶ Otec pak podle Sokela dovádí Georga k poznání, že jeho život neodpovídal tomuto kritériu pravdivosti: Za „přítele“ Georg označoval i osobu, k níž se jako k příteli nechoval; předstíral lásku k otci, zatímco o něj nedbal, nebo ho dokonce chtěl zničit.

Nepopírám, že pro Kafku byla pravdivost důležitou hodnotou. A že při úsilí o pravdivost podle něj mělo jít i o to, aby byla jazyková vyjádření v nejvyšší možné míře upřímná; a aby – i díky tomu – vyjadřovala v nejvyšší možné míře individuální existenci jednotlivých lidí. V následujících odstavcích se nicméně pokusím ukázat, že Sokelův „existenciální platonismus“ nepředstavuje soudržnou teorii pravdivého souzení; a neospravedlňuje otcův ortel.

Základní potíž spočívá právě v tom, že se otcovo působení v povídce neomezuje na odhalení Georgovy neupřímnosti; otcova vůle se vyjadřuje především v soudu, v rozhodnutí o vině a v určení trestu. Zatímco však platonismus Platónových dialogů připouští možnost správného (spravedlivého) souzení, Sokelův existenciální platonismus takovouto možnost nejen nezakládá, ale v posledku ji vylučuje. V Platónových dialozích se možnost pravdivého souzení (a spravedlivého odsouzení) zakládá právě na předpokladu existence a poznatelnosti těch pojmů nebo archetypálních idejí, s nimiž se ani podle Sokela u Franze Kafky nepracuje; i když se pravdivost v nejsilnějším smyslu omezuje na sféru idejí samotnou (na nalézání věčných a neměnných vztahů mezi obecnými podstatami), obecně platná a na vůli lidí nezávislá kritéria „dobra“, „ctnosti“ či „spravedlnosti“ mají tvořit také zákon, podle něhož lze soudit i činy jedinců a jedince jako takové. K ospravedlnění soudu ovšem není nutné předpokládat existenci oddělených idejí. Stačí, aby byl řád, jemuž odpovídají výrazy, přítomný ve skutečnosti samé; stačí, aby nebylo vymezení pojmů a určení toho, v jakých případech je správné pojmy vypovídat, ponecháno na lidské vůli. Otcovo souzení se však o žádný pozorovatelný objektivní řád neopírá. A Sokel především tvrdí, že Kafkův a otcův existenciální platonismus sám poskytuje dostatečné kritérium pravdivosti – tím, že vyžaduje soulad výroku s individuální existencí a nitrem mluvčího. Takové kritérium však sice může postačovat k odmítnutí neupřímnosti, klamu či sebeklamu jako „nepravdy“, nepostačuje nicméně k tomu, aby mohl být jakýkoliv soud jednoho mluvčího o jakékoliv jiné entitě, zejména o druhém člověku, prohlášen za „pravdivý“. Pravdivý soud musí odpovídat také tomu, o čem (o kom) je vypovídan. A tento nárok spojuje s pojmem pravdy i sám Sokel, jinak by se nesnažil doložit, co Georg skutečně prožíval (postačovalo by mu říci: autenticky cítím, že je Georg zlý). Pokud bychom ale za dostatečnou

⁴⁴² SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 199.

⁴⁴³ „*Speaker's individual existence*,“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 198.

⁴⁴⁴ Otcův idealismus „*hledá shodu mezi jazykem a esencí*.“ („*searches for agreement between language and essence*.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 197.

⁴⁴⁵ „*a universal idea, preexisting and external to the speaker*.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 198.

⁴⁴⁶ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 198. Již implicitní ztotožnění esence s existencí není oprávněné. A lze tvrdit, že se jeho neoprávněnost projevuje při selhání Sokelova úsilí o ospravedlnění otcova soudu.

podmínku pravdivosti prohlásili soulad výroku s nitrem mluvčího, o žádné nezávislé skutečnosti by nebylo možné uvažovat. Náš svět by byl vymezen jako svět, v němž je pravda utvářena jen na základě vůle toho, kdo hovoří; byl by vymezen jako svět naprostého subjektivismu, v němž rozhoduje jediný mluvčí; nebo – vyskytuje-li se v něm více mluvčích, kteří spolu nesouhlasí – nerozhoduje buď nic (pravda neexistuje), nebo rozdíl sil jejich vůle („pravda“ závisí na moci). Takovým světem se ovšem jeví být právě svět Kafkovy povídky *Ortel* (a do značné míry i svět Kafkovy prózy vůbec). Lze-li v něm však vůbec hovořit o pravdě a spravedlnosti, není to pravda a spravedlnost absolutní morálky, nýbrž pravda a spravedlnost v nejvyšší míře relativizovaná; pravda a spravedlnost podřízená rozdílu sil jednajících aktérů. A taková pravda nemůže dostát ani základnímu nároku, kterému je třeba dostát podle Sokelova existenciálního platonismu: Nemůže odpovídat individuální existenci jedince – totiž jedince jako druhého, jedince jako předmětu soudící výpovědi. Otec o Georgovi tvrdí, že dosud věděl jen o sobě, byl nevinným dítětem, ještě spíše však ďábelským člověkem. Není však zřejmé, zda vůbec lze pojmy, s nimiž otcovo obvinění pracuje, o Georgovi vypovídat; chybí nejen platónsky pevné vymezení, pojmy nejsou výslovně vymezeny vůbec. A skutečná povaha Georgových činů je nedostupná, víme o ní pouze z podání Georga a otce. Především však platí, že i kdyby o Georgovi bylo možné pravdivě vypovídat celé obvinění, nemohly by pojmy, na nichž je založeno, vyjadřovat plnou pravdu Georgovy existence. Pravda individuální existence nemůže být vyjádřena vypovídáním obecných pojmů, vždy opomíjejícím to, čím jedinec přesahuje slovem sdělovanou obecnost. Důsledný zastánce zásady, podle níž by měla řeč odpovídat individuální existenci, druhé soudit nemůže.

Sokel to nicméně opomíjí a kafkovskému úsilí o pravdivost připisuje nekafkovský, metafyzický význam. Ve své interpretaci ostatně s nekafkovskou metafyzikou pracuje i jinak. Předpokládá nejen, že je svět Kafkovy povídky světem, v němž existují pouze dvě hodnoty (dobro a zlo), ale že v něm lze také jednoznačně rozhodnout, který jedinec je (plně či ve skutečnosti) „dobrý“ a který (plně či ve skutečnosti) „zlý“; předpokládá, že je svět Kafkovy povídky světem, ve kterém žít správně a smysluplně znamená sledovat jasná a zřetelná pravidla, přijmout na jednajících nezávislý a pevně založený hodnotový systém. Ani u Kafky ani ve skutečnosti ale nelze jednoznačně a obecně říci, jaký způsob života je správný. To je přitom zásadní a s *Ortelem* to úzce souvisí. Podle Sokela například Georgův přítel volí správně, neboť opouští otcovo teritorium a vybírá si život, který symbolizuje duchovní, do nitra orientovanou existenci.⁴⁴⁷ I když ale mezi podmínky Georgova přijetí rozsudku může patřit to, že se dostatečně od otce neodpoutal, Kafkova povídka tím, co říká o osudu přítele, ukazuje, že odpoutání samo ospravedlnění existence či nalezení smyslu nezakládá ani nezaručuje.⁴⁴⁸ O správnosti či nesprávnosti existence se vůbec nerozhoduje při volbě mezi cestami, které by bylo možné vymežit obecnými pojmy. Nelze říci, zda je správná staromládenecká či asketická existence, nebo existence v manželství. O správnosti a nesprávnosti se rozhoduje uvnitř obou oblastí. A

⁴⁴⁷ „The friend represents the way of the ascetic and holy man, the way of the monk loyal to the three vows: poverty (his business failure), chastity (his bachelorhood), and obedience (his self-removal from any chance of rivalry with the fathers). He comes in touch with sphere of spirit and religion.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 185.

⁴⁴⁸ Odejít kvůli otci by ostatně znamenalo zůstat pod jeho vládou.

rozhodnutí není nikdy konečné. Každý úspěch je vždy ještě dočasný. A spíše než o správnosti či zdařilosti skutečné svědčí o správnosti či zdařilosti za skutečnou, vždy možná neoprávněně, považované. Neexistuje konečný soud. Nebo, řečeno jinými slovy, ani soud, který se prosadí jako platný soud o určité existenci (který v tomto smyslu ukončí určitý život), není možné s konečnou platností ospravedlnit. Zůstává násilným činem, který nevyjadřuje plnou pravdu, ale staví se proti plné pravdě tím, že nadřazuje jediný výrok dějící se, živé (a proto, jak tvrdí Kafka, mnohoznačné) skutečnosti. Právě takovým činem je otcův ortel v Kafkově povídce. Ani to, že Georg ortel přijímá, nedokazuje nic jiného než otcovu sílu; a nic to nemění na tom, že konec povídky je násilný a nemá jasnou hodnotu.

Walter Sokel znovu tvrdí opak. Tvrdí, že je Georgova sebevražda mučednickým aktem smíření a sebeobětování. Podle mne však není zřejmé, jaký by tato oběť měla mít smysl. Sokel odkazuje jednak na Nietzscheho *Zrození tragédie*, jednak na antickou tragédii jako takovou: Georgova smrt má jako smrt nietzschovského hrdiny stvrzovat (i když jen symbolicky) život rodu;⁴⁴⁹ respektive má být činem smíření, přiznáním, že došlo k porušení zákona, a tedy „symbolickým znovunastolením původní harmonie“.⁴⁵⁰ Georgova smrt ale neodpovídá ani jednomu z uvedených modelů.

Proud, do něhož se Georg spouští, snad lze chápat jako symbol proudu života.⁴⁵¹ Georgova smrt tomuto životu ale žádným způsobem neprospívá. Jak uznává i Sokel, v *Ortelu* – na rozdíl od *Proměny* – po Georgově sebevraždě zaniká rodina jako celek.⁴⁵² Georg je mrtev, otec se po vyřčení rozsudku hroutí na postel; ani z hlediska pospolitě existence tedy smrt hlavní postavy nepřináší žádné rozpoznatelné dobro. A nepřináší je ani v symbolickém smyslu, o němž hovoří Sokel. Neznamená nietzschovské přijetí života, který je zápasem, nutně přinášejícím vznikání a zanikání jednotlivců; je nejen skutečnou, nýbrž i symbolickou rezignací. A zatímco o řeckých tragédiích lze tvrdit, že v nich smrt hrdiny symbolicky obnovuje narušený řád zákona, o Kafkově povídce to tvrdit nelze. Chybí nejen jistota o povaze nebo oprávněnosti, nýbrž i o samotné existenci zákona; stejně jako jistota o tom, v čem (a zda vůbec v něčem) spočívala Georgova vina. Ve světě Kafkovy povídky není prokazatelná existence zákona nezávislého na jednajících osobách; zákona, jehož by mohl být otec nestranným zastáncem. Zřetelně zaznívá jen soud. A oběť, kterou vyžaduje, může být jen sebepotvrzením jedince, který tím, že posílá druhé na smrt, nepřítakává ničemu než vlastní moci.

Pozoruhodné ostatně je, že Sokelova interpretace Kafkova *Ortelu* – navzdory tomu, že zároveň prohlašuje otcovo jednání za výraz absolutní morálky – podřizuje řád pravdy právě řádu moci. Absolutní morálka slouží jako zdánlivý základ, nástroj moci, která tím, že své působení vydává za výraz absolutní morálky, zároveň zvyšuje sílu svých výroků a zároveň předstírá, že vůbec nepůsobí, nevystupuje jako jeden z mnoha činitelů nikdy neukončeného zápasu. Za kritérium pravdivosti totiž Sokel v posledku považuje sílu – za pravdivé, respektive pravdivější to, co působí, je silné, respektive

⁴⁴⁹ „His self-punishment is a self-sacrifice that calls into mind Nietzsche's view of tragedy in *The Birth of Tragedy*. The tragic action liberates and reaffirms the species as it slays the individual in the person of the hero.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 210.

⁴⁵⁰ „He considers it an atonement and therewith a symbolic reinstatement of the original harmony.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 210.

⁴⁵¹ Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 210 – 211.

⁴⁵² Srov. SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 211.

silnější.⁴⁵³ Svědčí o tom argumentace použitá na některých místech jeho eseje. Otcova a Georgova perspektiva nemají „stejnou platnost“⁴⁵⁴, druhá totiž ukáže „svoji větší sílu“⁴⁵⁵; jelikož síla, která Georgovi brání napadnout otce, zvítězí (*prevails*), navrhuje ji Sokel nazývat „pravým“ (*true*) nebo „skutečným“ či „působícím“ (v anglickém originále *effective*) „já“ (*self*).⁴⁵⁶ To, co působí, je tedy skutečné, pravé, skutečnější než to, co se v rámci sociálního či psychického pole ukáže jako slabé.⁴⁵⁷ Také z hlediska jazyka je pravdivý ten soud, který silně – respektive silněji – působí. A tato síla jakoby zároveň implikovala spravedlnost, nebo dokonce se spravedlností splývala. Pojetí, v němž jsou pravda a spravedlnost převoditelné na moc, ovšem vede k tomu, že je jakákoliv snaha o legitimizaci moci v pravdě či spravedlnosti marná; točí se, přestože to nemusí být na první pohled patrné, v kruhu.⁴⁵⁸

Mimořádně důležité přitom je, že kruhovost, s níž se zde setkáváme, náleží ke každému uznání moci a ustavení autority. Síla každé výpovědi závisí na autoritě mluvčího. Tato autorita může být založena na více skutečnostech (zejména na výkonech mluvčího a vědomých či nevědomých potřebách ostatních členů dané společnosti či sociální skupiny), opírá se ale i o vyjevovanou sílu samotnou. Kafkův *Ortel* kruh, v němž autorita podmiňuje sílu a síla autoritu, zřetelně vyjevuje. Otcova řeč nepůsobí ničím než otevřenou a všezahrnující (leč zároveň sevřenou) silou svého útoku. A na účinnosti jí neubírá ani paranoidní sebestřednost otcova výkladu nebo chybění ověřitelných důkazů jeho tvrzení. To ostatně odpovídá skutečnosti, že působení legitimizujících interpretací obecně nezávisí na vlastnostech, které bývají považovány za základní podmínky přijetí interpretace v západní vědě či filosofii. A bylo by možné dodat, že se legitimizující interpretace obvykle podobají otcově výkladu i v jiných ohledech. Bývají sebestředné, neboť ne zcela oprávněně povyšují vládnoucí a (přímo či nepřímou) snižují ovládané; předstírají, že je mocenská nerovnost plně spravedlivá; pracují s obrazem nepřítele (viníka, zdroje zla).

Jelikož je pak každé vynášení soudů spojeno s tvorbou interpretací, mezi jejichž úlohy patří také legitimizace určitého jedince, skupiny či společnosti, Kafkova povídka sděluje cosi podstatného o původu souzení a pravdy. Platí to navzdory tomu, že je možné o pravdivost usilovat i z jiných důvodů než kvůli dosažení moci; a že vypovídání nemusí spočívat jen v souzení.

⁴⁵³ Důslednější by bylo používat pouze výrazy „pravdivější“ a „silnější“. Podřízení pravdy síle vede mimo jiné k tomu, že o pravdě v konečném smyslu nelze hovořit; vždy je možné, že se objeví síla větší než ta, která prosadila mínění, jež je v daný okamžik uznané za pravdivé.

⁴⁵⁴ „the same validity“, SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 204.

⁴⁵⁵ „its greater strength“, SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 204.

⁴⁵⁶ „Since it is this deeper force that prevails over his conscious will to resist, I propose to call this self-defeating force his true or effective self.“ SOKEL, Walter Herbert. Op. cit., str. 206.

⁴⁵⁷ Již ve *Franz Kafka – Tragik und Ironie* píše Sokel: „Wirklichkeit bei Kafka ist Macht, die wirksam ist.“ SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*, str. 591.

⁴⁵⁸ Starší Sokelovu interpretaci *Ortelu* odmítá i Wiebrecht Ries: „Georg Bendemanns Sturz von der Brücke kann sowohl als Ritual eines Sühnetodes wie als Beschreibung einer Hinrichtung gelesen werden. Dabei stellt die pathologische Modalität der Selbsthinrichtung die ‚Versöhnung‘ -, das ‚Schreckbild‘ des Vaters den ‚Ursprung‘ in Frage. Nur sehr bedingt darf daher die These Sokels Gültigkeit beanspruchen, daß der Tod für Nietzsche und Kafka eine Quelle der Lust sei und durch ihn ‚Versöhnung‘ mit dem ‚Ursprung‘ erwirkt werden könnte.“ RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 85.

Zatímco otcův ortel vyjadřuje moc soudu, povídka jako celek vyjadřuje pravdu moci soudu. A tím nejenom moc nezakládá, nýbrž jakékoliv založení moci soudem zpochybňuje. Franz Kafka vyslovil pravdu řečí. Nevyslovil ji ale soudem, nýbrž tím, že otevřeným vyřčením toho, co lze říct, i – stejně otevřeným a vzácnějším – nevyřčením toho, co říci nelze, ukázal, jak násilně souzení uzavírá skutečnost.

Vyslovení soudu bývá spojeno s tím, že ti, kdo soud přijímají jako platný, zapomínají na omezení, která jsou se souzením spojena. Jediný soud může nanejvýš pravdivě popsat jednu vlastnost, kterou v jednom ohledu má subjekt, o němž soud hovoří. Z pravdivosti soudu nikdy neplyne ani to, že v jiném ohledu daný subjekt nemá vlastnost opačnou. Tím méně z ní plyne, že vypovídáný pojem představuje klíč k pochopení daného subjektu – obzvláště tehdy, je-li tímto subjektem živoucí bytost, jejíž pravda nespočívá v žádné odděleně pojímané vlastnosti, nýbrž v celku její existence. A tento celek vůbec nelze plně reprezentovat – ani popisem, ani jediným, vše říkajícím a vnitřně soudržným vyprávěním, tím méně pak soudem.

Souzení od celkovosti odhlíží. Zaměřuje pozornost na jedinou vlastnost; usnadňuje orientaci, usnadňuje ji ale právě tím, čím zakrývá pravdu nebo – jde-li o posouzení hodnotící – činí bezprávi. V rámci modelů skutečnosti, s nimiž pracují jednotlivci či širší lidská společenství, se ovšem určitý soud může prosadit jako soud konečný; jako soud povýšený nad ostatní pravdivé soudy. Toto povýšení ale není oddělitelné od souzení samotného; stejně jako není od souzení oddělitelné povýšení osoby soudící nad osobu souzenou. V prostoru lidské řeči nesoudí bůh – tedy osoba, jejíž postavení by nezáviselo na dříve vyřčených soudech nebo na tom, jaké byly výsledky mimořečových střetnutí mocenského zápasu. Za to však mnohdy úspěšné souzení způsobuje, že se určitá osoba bohem být jeví. A tak tomu je i v Kafkově *Ortelu*.

Působení pojmenováním je každodenní součástí skutečných životů. Každodenní součástí skutečných životů ale není jen jeho výskyt, nýbrž i to, že nebývá jako působení pojmenováním vnímáno. V Kafkově próze je působení pojmenováním zřetelné. I proto může být její čtenář zneklidněn – o to více, že rozdíl mezi naším světem a světem Kafkova díla nespočívá v tom, že by v kafkovském světě zřetelně působily síly, jejichž povaha by byla odlišná od sil působících ve světě našem. Díla, která magii uchopují jako „magii“ (připisují její působení takzvaně nadpřirozeným silám), zakrývají, že magie působí nejen v prostoru našich snů, ale také – a především – ve skutečném životě. U Kafky je moc pojmenování – tedy magie – předvedena nahá. Je předvedena jako moc, jejíž původ je skrytý. Je sice patrné, že se v ní projevuje moc pojmenovávajícího, původ této moci ale není odhalen. A může-li si čtenář myslet, že se v ní odráží mimořádné schopnosti toho, kdo pojmenovává, jde o schopnosti autorem nijak neuchopené, nevysvětlené a nadlidské spíše svou kvantitou než zřetelně ne-lidskou podstatou. Mnohé navíc vzbuzuje dojem, že mimořádná kvantita síly působící v pojmenování není prostým důsledkem síly pojmenovávajícího jedince. Že spíše odráží hloubku podřízení, kterým se vůči pojmenovávajícímu vyznačuje pojmenováváný. A že je tedy výrazem určitého vztahu.

Vztah mezi pojmenovávajícím a pojmenovávaným spočívá na sobě samém, je dějící se, neukončenou výslednicí vlastní minulosti. A tuto minulost nelze plně popsat, uchopit – ať již pomocí příběhu, jeho výkladu nebo libovolné teorie. Rozdíl sil, vyjádřený v moci určitého pojmenování, odkazuje ke všem událostem náležícím k minulosti daného společenství a utvářejícím současné vztahy jeho členů. Prosté množství těchto událostí znemožňuje minulost pravdivě reprezentovat. Plně pravdivá reprezentace by nemohla být jednodušší než reprezentovaná minulost sama, nemohla by tedy spočívat v ničem jiném než v jejím opakování. Každá interakce je navíc ovlivněna tím, jak minulost svého společenství v dané situaci pojmají jednotliví aktéři. Vývoj společenství tedy není ovlivňován jen samotným událostmi, ale také tím, jaký smysl těmto událostem dávali a dávají jednotliví členové. Každá reprezentace skutečnosti je nejen výslednicí mocenských střetů předchozích reprezentací, ale zároveň sama působí směrem do budoucnosti daného společenství. Moc jednoho soudu odkazuje na moc soudů minulých, na veškerou minulost předchozích výpovědí. Nemá žádný uchopitelný počátek; a to přesto, že se jednotliví aktéři mohou snažit svoji moc odkazem na údajný počátek ospravedlňovat.⁴⁵⁹ Z jiného souboru problémů vede k obdobnému závěru Alterem citovaný výrok z Benjaminova eseje o Proustovi: „*zapamatovaná událost je nekonečná, protože je pouze klíčem ke všemu, co se stalo před ní a po ní.*“⁴⁶⁰

Uvedené zákonitosti platí všeobecně. Málokdy však bývají zakoušeny tak intenzivně jako při četbě knih Franze Kafky. Prvním důvodem je, že v nich síla řeči mnohdy dosahuje mezní intenzity a podobá se spíše moci šamana než běžné, v poměrně otevřeném zápase ustavované síle výroků jednotlivých členů moderní společnosti. A druhým důvodem je, že je pohled čtenáře vždy pohledem cizince (také z toho důvodu ostatně může mít čtenář dojem, že se moc některých kafkovských postav podobá moci šamanů). Cizost, díky které jsou ve světě Kafkovy prózy sociální mechanismy viditelné jako sociální mechanismy, však není jen cizostí relativní vůči našemu „domovu“, ale je cizí

⁴⁵⁹ Mileně Jesenské Franz Kafka napsal: „*Jednou z nejnesmyslnějších věcí na této zeměkouli je probírat vážně otázku viny, alespoň se mi to tak jeví. Nepřipadá mi nesmyslné, že jsou vznášeny výčitky, jistě, když je člověk v nouzi, chrlí výčitky na všechny strany (přestože to není vskutku krajní nouze, neboť v té už člověk nevyčítá), a že si takové výčitky bere ve vzrušené a převratné době k srdci, i to je pochopitelné, avšak domnívat se, že by to šlo probírat jako nějaký obyčejný počtářský úkol, který je tak jasný, že z něho vyplývají důsledky pro každodenní chování, tomu nerozumím vůbec. Jistěže jsi vinna, ale pak je vinen i tvůj muž a pak zase Ty a pak zase on, jak to v lidském soužití nemůže být vůbec jinak, a vina se vrší v nekonečné řadě až k temnému dědičnému hříchu, ale co mi pro dnešní den nebo při návštěvě lékaře v Ischlu pomůže, budu-li se probírat věčným hříchem?*“ (2.9. 1920; Dopisy Mileně, str. 216. „*eine der unsinnigsten Sachen auf diesem Erdenrund ist die ernste Behandlung der Schuldfrage, so scheint es mir wenigstens. Nicht daß Vorwürfe gemacht werden scheint mir unsinnig, gewiß wenn man im Not ist macht man Vorwürfe nach allen Seiten (trotzdem das allerdings nicht die äußerste Not ist, denn in dieser macht man keine Vorwürfe) auch daß man sich solche Vorwürfe zu Herzen nimmt in einer aufregenden und alles aufrührenden Zeit, auch das ist begreiflich, aber daß man darüber verhandeln zu können glaubt, wie über irgendeine gewöhnliche rechnerische Angelegenheit, die so klar ist, daß die Konsequenzen für das tägliche Verhalten ergibt, das verstehe ich gar nicht. Gewiß bist Du schuld, aber dann ist auch Dein Mann schuld und dann wieder Du und dann wieder er wie eben bei einem menschlichen Zusammenleben es nicht anders sein kann und die Schuld häuft sich an in unendlicher Reihe bis zur grauen Rbsünde, aber was kann es mir für meinen heutigen Tag oder für den Besuch beim Ischler Arzt nützen in der ewigen Sünde herumzustöbern?*“ (Briefe an Milena, 243-244).

⁴⁶⁰ „*a remembered event is infinite, because it is only a key to everything that happened before it and after it.*“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 104. „*ein erinnertes schrankenlos, weil nur Schlüssel zu allem was vor ihm und zu allem was nach ihm kam.*“ Zum Bilde Prousts. In: BENJAMIN, Walter. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969, str. 356.

naprosto. Ze zásadních důvodů si není možné pravidla Kafkových společenství přivlastnit v míře, která by postačovala k bezpečné orientaci. Čtenář nikdy nepozná pravidla, jimiž se řídí v textu existující společenství. Nikdy nepozná – a nezačne sdílet – minulost, která ustavila autoritu jednotlivých postav a jimi prosazovaných výkladů této minulosti. A nezačne tedy sdílet ani autoritu samu. Bude proto sledovat při díle moc, kterou nezakryl legitimizující příběh o jejím vzniku. A zároveň bude sledovat, jak okolo sebe vykonavatelé moci takové příběhy – příběhy, které mají ospravedlnit, neospravedlňují však – přece jen splétají. Bude sledovat, jak legitimizace motivovaná potřebou legitimizovat nikdy nevyjadřuje plnou pravdu; není dostatečnou příčinou mocenského výkonu ani dostatečnou příčinu nevyjadřuje; působí spíše jako druhotný, záměrům mocného podřízený nástroj.

Pozoruhodné a pro Kafku charakteristické je rovněž to, jak obtížné je se proti mocensky motivované interpretaci skutečnosti bránit. Zejména racionální kritika se jeví jako nástroj téměř bezmocný. Pravdivost jednotlivých tvrzení, o něž se kritika opírá, ani logická správnost argumentace jako celku úspěch nezaručují. V románu *Zámek* říká Frída K.: „*Neodporuj, jistě umíš všechno vyvrátit, ale nakonec není vyvráceno nic.*“⁴⁶¹ A když vyslovuje tuto větu, formuluje pravidlo, které platí napříč Kafkovým dílem. Rozum může určité interpretace vyvrátit; ukázat, že neodpovídají skutečnosti, neboť jsou jen částečné a nevystihují všechny podstatné souvislosti; případně doložit, že i částem, kterými se zabývají, připisují nepravdivý nebo nedokazatelný význam. Vyvrácení samo ale nepostačuje. Nemusí být považováno za přesvědčivé ostatními členy společenství, v němž se kritizující postava pohybuje. Přijetí či nepřijetí jakéhokoliv názoru závisí především na postojích jednotlivých příjemců. A tyto postoje závisí na celé řadě vlivů, zejména však na jejich potřebách, respektive na potřebách celého společenství, jehož je daný jedinec součástí a jehož působení jeho postoje formuje. Střetne-li se více interpretací, z nichž je každá výhodná pro jinou strukturu (pro určitého jedince, sociální skupinu či vrstvu, pro určitou společnost), nevítež ta, která by více odpovídala skutečnosti, ale ta, která odpovídá zájmům mocnější struktury. Jeden z Kafkových aforismů tvrdí: „*Ve světě lži se lež nedá sprovodit ze světa ani jejím protikladem, nýbrž jen světem pravdy.*“⁴⁶² Svět pravdy, ať již se jím zde myslí cokoli, není dosažitelný skrze zápas se lží.

Rozum se jeví být nástrojem sloužícím moci. Jeví se být nástrojem prospěšným mocným jednotlivcům, neboť zdánlivě úplné zdůvodnění moci zakrývá násilí, které je vždy s ovládáním spojené. Pro Kafku je ale charakteristické také to, že se obhajující rozum jeví být nástrojem užitečným pro společenství jako celek. To má více příčin. První příčinou je, že užitečná pro celek může být i taková mocenská struktura, která je ve vztahu k některým jednotlivcům či skupinám nespravedlivá – obzvláště tehdy, je-li tato nespravedlnost skryta těm, které postihuje. Ale příčinou

⁴⁶¹ „*Sag nichts dagegen, gewiß, Du kannst alles widerlegen, aber zum Schluß ist gar nichts widerlegt.*“ *Das Schloß*, str. 401. *Zámek*, str. 283.

⁴⁶² „*In einer Welt der Lüge wird die Lüge nicht einmal durch ihren Gegensatz aus der Welt geschafft, sondern nur durch eine Welt der Wahrheit.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 82. *Česky Povídky II.*, str. 331.

je také to, že rozum neobhazuje svým racionalizujícím zdůvodněním jen mocenské uspořádání, nýbrž zakládá existenci společenství jako takovou. Zakládá ji díky tomu, že umožňuje poznat pravidelnosti (zákony) v oblastech života a světa, v nichž je pravidelnosti (zákony) opravdu poznat možné. Ale zakládá ji také díky tomu, že pravidla vytváří i pro oblasti, které leží za hranicemi jeho poznávacích schopností. Poskytuje bezpečí, neboť neustále překračuje své hranice a zakrývá, že k překročení hranic došlo. Poskytuje jistotu, neboť popírá, že existuje nejistota. A teorie, které vytváří, jsou přijímány v závislosti na míře, v níž se jim daří plnit uvedené funkce – tedy nejen v závislosti na míře, v níž sdělují pravdu (odhalují pravidla umožňující předvídat a ovládat budoucí děje), ale také v závislosti na míře, v níž pravdu zakrývají (odvádí pozornost od toho, že znalost těchto pravidel nezahrnuje vše, co by bylo třeba vědět; odvádí pozornost od toho, že budoucnost neovládáme).

Síla rozumu bývá podřízena psychologickým a společenským zájmům. Může ovšem působit i jinak, kritizovat a zpochybňovat. Je to možné především proto, že psychologických a společenských zájmů je mnoho a dostávají se do vzájemných střetů. Zdůvodněním, kterým je jeden zájem obhajován, může být zároveň jiný zájem kritizován. V Kafkových prózách ostatně hrají hlavní roli postavy, jejichž život není v souladu s životem širšího celku, v jehož rámci se pohybují – postavy, které jsou již proto předurčeny k tomu, aby vystavily kritice tento celek jako takový i výklad, kterým je provoz tohoto celku ospravedlňován. A tyto postavy to také činí. Rozvíjejí kritické rozhovory se zástupci daného celku, zpochybňují jejich argumenty a přinášejí argumenty vlastní. Platí to o všech třech románech. A platí to o řadě povídek. Cestovatel, jehož očima čtenář pohlíží na trestní mechanismus povídky *V kárném táboře*, vypravěči nedokončených próz *Při stavbě čínské zdi* nebo *Výzkumy jednoho psa* – to všechno jsou buď cizinci, nebo cizinci ve vlastní zemi; postavy, které od společnosti, v níž se nacházejí, dělí přinejmenším jakási ne zcela vysvětlitelná „malá trhlinka“ („eine kleine Bruchstelle“), o níž mluví vypravěč ve *Výzkumech jednoho psa*.⁴⁶³

Považuji přitom za pozoruhodné, jak mnohoznačná je ve světě uvedených próz hodnota kritického rozumu oddělených postav. Kritický rozum odhaluje neoprávněnost či zpochybnitelnost výkladů vládnoucích v daném společenství. Ukazuje například, že postoje poddaných v povídce *Při stavbě čínské zdi* způsobují vládu mrtvých císařů; ukazuje, jak vratké je interpretační umění, jehož prostřednictvím vesničané v *Zámku* vykládají záměry úředníků; ukazuje, že věda, kterou pěstují psi ve *Výzkumech jednoho psa*, není pevně založena. Odhaluje také nespravedlnost, která se poji

⁴⁶³ „Finde ich bei näherem Zusehn doch, daß hier seit jeher etwas nicht stimmte, eine kleine Bruchstelle vorhanden war, ein leichtes Unbehagen inmitten der ehrwürdigsten volklichen Veranstaltungen mich befiel, ja manchmal selbst im vertrauten Kreis, nein, nicht manchmal, sondern sehr oft, der bloße Anblick eines mir lieben Mithundes, der bloße Anblick, irgendwie neu gesehn, mich verlegen, erschrocken, hilflos, ja mich verzweifelt machte.“ „...zjišťuji při bližším pohledu přece jen, že zde odjakživa něco nesouhlasilo, byla tu malá trhlinka, uprostřed nejdůstojnějších národních akcí mě přepadala lehká rozladěnost, někdy dokonce i v důvěrném kruhu, ne někdy, nýbrž velmi často, stačil pouhý pohled na milého psího soukmenovce, pouhý, ale jaksi nový pohled, abych byl náhle rozpačitý, zděšený, bezmocný, ba zoufalý.“ (Forschungen eines Hundes, in: Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 423) (Česky: Výzkumy jednoho psa, in: Povídky III., str. 141)

s provozem společenství; dovoluje uchopit utrpení Tereziny matky v *Nezvěstném*, trestaných v *kárném táboře*, obviněných v *Procesu*, Amáliiny rodiny v *Zámku*.

To se jeví jako významný a jednoznačně kladný výsledek. První potíží ale spočívá v tom, že odhalení nepravdy či nespravedlnosti odděleným kritikem nevede k tomu, aby ti, kdo oddělení nejsou, uznali, že nepravda je nepravda a nespravedlnost nespravedlnost. Jak bylo řečeno výše, psychologická a společenská úspěšnost interpretace nezávisí na pravdivosti zdůvodnění, ale na míře, v níž interpretace odpovídá potřebám dané psychické či sociální struktury. Interpretace napadené kritikem ale vládou ve společenství, jehož působení kritik posuzuje; a to by nebylo možné, kdyby se neopíraly přinejmenším o potřeby obzvláště mocných jedinců, skupin či vrstev. V Kafkově prózách se ale velice často opírají i o potřeby společenství jako celku. Mimo jiné v závislosti na nich se ostatně ustavuje také autorita mocných. I proto se společenský prostor v Kafkově prózách jeví tak netečný vůči kritice, které ho oddělené postavy vystavují.

S tím je spojena druhá potíží: Není zřejmé, zda je z celkového hlediska působení zpochybňujícího rozumu prospěšné, či škodlivé. A mnohdy se zdá, že je spíše škodlivé; že i jeho bezmoc plyne z toho, že ohrožuje existenci společenství, které kritizuje, a od něhož nemůže být právě proto přijaté. V Kafkově próze se často setkáváme se situací, v níž jakoby nespravedlnost určitého společenství a ideologicky klamná povaha interpretace, kterou obhájí svoji existenci a povahu, otevíraly prostor pro působení kritiky, jež by se podobala kritice Marxově. Kafkovy postavy se také mnohdy takové role ujímají. Karel Rossmann hájí topiče nebo dosvědčuje nelidskost strojového uspořádání hotelu *Occidental*; Josef K. kritizuje nespravedlnost soudnictví; K. zápasí s mocí hostinské či zástupců zámeckého úřadu. Celkové vyznění ale neodpovídá Marxovu schématu. Neotevírá se cesta k jiné, spravedlivé a na pravdivém porozumění světu založené společnosti. V některých případech dokonce kritizující postava obrací hrot kritického myšlení proti sobě samé. Zpochybňuje hodnotu kritiky nebo vyjadřuje nedůvěru, pokud jde o možnost zlepšení. Když vypravěč v povídce *Při stavbě čínské zdi* vyjádří své pochybnosti o instituci císařství, dodá: „Zevrubně zde zdůvodňovat výtky neznamená potřásat naším svědomím, nýbrž, což je ještě daleko horší, podtrhávat nám nohy. A proto prozatím nehodlám pokračovat ve zkoumání této otázky.“⁴⁶⁴ Také pes výzkumník ve *Výzkumech jednoho psa* zmíní možnost, že by mohla být „celá pravda ... nesnesitelnější než poloviční“ a „mlčící ... jako udržitelé života ... v právu.“⁴⁶⁵

Třetí potíží spočívá v tom, že kritický rozum sice dokáže odhalit lež, nedokáže však vyjádřit pravdu. Opět mohu odkázat na *Výzkumy jednoho psa*, povídku, která se na otázku poznání soustředí. Vypravěč, který snaze o poznání věnoval všechny své síly, shledává, že je tento svět světem lži a že ani on, rodilý občan lži, z něj nedokáže dospět k pravdě.⁴⁶⁶ Především však povídka

⁴⁶⁴ „Hier einen Tadel ausführlich begründen, heißt nicht an unserem Gewissen, sondern was viel ärger ist an unsern Beinen rütteln. Und darum will ich in der Untersuchung dieser Frage vorderhand nicht weiter gehn.“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, str. 356) (česky: *Povídky II*, str. 246)

⁴⁶⁵ „...sollte die ganze Wahrheit unerträglicher sein als die halbe, sollte sich bestätigen daß die Schweigenden als Erhalter des Lebens im Rechte sind...“ (*Forschungen eines Hundes*, in: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, str. 442-443) (česky: *Výzkumy jednoho psa*, in: *Povídky III*, str. 154)

⁴⁶⁶ „Nechtěl jsem předtím tuto opuštěnost? Chtěl, vy psi, ale ne, abych zde takto pošel, nýbrž abych se dostal na druhou stranu k pravdě, z tohoto světa lži, kde se nenajde nikdo, od něhož se lze dozvědět pravdu, ani ode mne ne, tohoto rodilého občana lži.“ „Hatte ich nicht diese Verlassenheit gewollt? Wohl,

jako celek zobrazuje veškeré úsilí o dosažení pravdy způsobem, který neponechává téměř žádný prostor pro naději, že je pravda přece jen dosažitelná. Nejenom že ji nedosahuje vypravěč, ale miji se s ní i celá věda, kterou ve světě povídky rozvíjí psí plemeno.

To je mimořádně důležité i proto, že tato věda jakoby do sebe zahrnovala jak náboženské vědění, tak vědění v moderním slova smyslu vědecké. Vypravěč vědu nejčastěji nazývá prostě „die Wissenschaft“, „věda“, „ta věda“, věda jako taková, chcete-li. A třebaže text poukazuje i na mnohost, která se v jednotě vědy skrývá (mluví se o komentátorské vědě, hudební vědě, vědě o potravě), přesto vypravěčova řeč zdůrazňuje jednotu těchto odvětví, přinejmenším jejich bezrozpornost, ukotvenou v – snad jen zdánlivě – harmonii celistvé tradice. Tato tradice v sobě obsahuje jak prvky toho, čemu bychom měli sklon říkat mytologie či náboženství, tak prvky, které odpovídají modernímu vědeckému bádání. Věda Kafkovy povídky provádí experimenty, usiluje o dokazování svých teorií, na druhou stranu ale sahá až do dávnověku psího společenství, v textu není žádná zmínka o předvědeckém diskursu náboženství jako způsobu řeči, který by od „vědy“ dělila sebemenší diskontinuita, naopak se výslovně hovoří o souvislosti praotců, zákonů a vědění, o komentátorské tradici, což jsou výrazy, které lze jen stěží nechápat jako odkaz na náboženství. Věda je navíc úzce spojena s rituály, které sice mají *de iure* (podle chápání psů samotných) status chtělo by se říci až technického postupu, *de facto* ale – neboť čtenářem povídky není pes, nýbrž člověk žijící po roce 1922 – vypadají spíše jako magické rituály (přivolávání potravy zpěvem a tancem apod.).⁴⁶⁷

Tato všezahrnující věda přitom selhává, neboť ze své interpretace skutečnosti, ze své psovské kosmologie, vypouští člověka. Její snaha o vysvětlení toho, odkud se psům dostává potrava, sice vede k tvorbě interpretací, na nichž psi zakládají své jednání (rituály, které mají potravu přivolat), tyto interpretace ale opomíjí zdroj, z něhož potrava skutečně přichází. Všechny rituály jsou proto prázdné, jejich význam spočívá pouze v tom, že sjednocují společenství; z toho však plyne, že na konkrétní podobě rituálu nezáleží. A přestože to, co povídka říká o psí vědě, nelze bez dalšího přenést na vědu lidskou, i ve vztahu k člověku Kafkův text vyvolává pochybnosti; vždyť také lidské poznávací schopnosti jsou vázané na život našeho druhu, nepostihují tedy celek skutečnosti; a také naše snaha o vědění mnohdy spíše než v odhalování pravdy spočívá v dezinterpretaci zkušeností, které by mohly vyvrátit omyly, na nichž zakládáme své porozumění sobě samým.⁴⁶⁸

ihr Hunde, aber nicht um hier so zu enden, sondern um zur Wahrheit hinüber zu kommen, aus dieser Welt der Lüge, wo sich niemand findet, von dem man Wahrheit erfahren kann, auch von mir nicht, eingeborenem Bürger der Lüge.“ (Forschungen eines Hundes, in: Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 475) (Česky: Výzkumy jednoho psa, in: Povídky III., str. 176-177)

⁴⁶⁷ Robertson píše: „Kafka sharpens his satire by emphasizing the dog's commitment to scientific investigation. The dogs have an extensive 'Wissenschaft' which sometimes sounds like Talmud study, as when we hear of a conversation between two sages and of the activities of commentators (B 281), but at other times seem to be experimental science; the narrator tries to make his researches sound more rigorous by talking about them in Fremdwörter (which Kafka normally uses very sparingly), as when he speaks of conducting 'ein ganz präzises Experiment' (B 275).“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985, str. 278.

⁴⁶⁸ Míjení psí vědy se skutečným původem psí potravy jako by vybízelo k tomu, abychom se vrátili k náboženství: Psi se v povídce mýlí především v tom, že chápou sami sebe jako soběstačné bytosti, opomíjí přesažné osoby, na nichž jejich bytí závisí. Podle mého soudu by ovšem bylo nesprávné povídku chápat jako výzvu k náboženskému vztahování se ke světu. Částí psí vědy je teologické vědění tradice; a i

Ironické světlo, do něž Kafka vědu staví, může působit humorně. Svědčí o tom například pasáž, v níž vypravěč říká: „V tomto ohledu mně stačí extrakt veškeré vědy, malé pravidlo, s nímž matky propouštějí maličky od svých prsů do života: „Pokrop všechno, co můžeš.““⁴⁶⁹ Kafkův humor jako by se zde a na jiných místech povídky podobal ironii, s níž Platón pohlíží na běžné lidské poznání, které se zabývá jen stíny. K vyznění povídky ovšem patří také poněkud bezútěšný smutek. Zatímco Platón předpokládal, že je přece jen možné poznat pravdu, v Kafkově povídce ústí selhání vsezahrnující „vědy“ a osamělého kritického bádání vypravěče do konečného stvrzení pochybnosti. Selhává nejen určitý způsob hledání pravdy, selhává hledání pravdy jako takové. Vždyť „věda“ povídky zahrnuje vše: Experimenty, které odkazují na moderní vědecký výzkum, i „komentátorskou vědu“, umění, které má založit pravidla jednání výkladem uctívaných výroků, umění, které odkazuje na náboženské tradice našeho světa. Nic z toho v Kafkově povídce nevystihuje pravdu. A pravdu nevystihuje ani osamělé, sokratovsky filosofické tázání vypravěče.⁴⁷⁰

S pochybností se také v Kafkových dílech nepojí sen o neochvějnosti pyrrhónské skepse. Kafkova pochybnost zpochybňuje i sebe samu. A výsledkem její činnosti bývá prosté potvrzení vlády mínění, která jsou brána jako platná, zcela bez ohledu na to, že nejsou dostatečně zdůvodněna. Je nemožné druhé účinně přesvědčit o neodůvodněnosti jejich názorů; a toto (nemožné) přesvědčení by bylo velmi problematické co do svého praktického smyslu, co do svých důsledků pro život zpochybňujícího myslitele i společnosti, v němž pochybující žije a působí. Rozbor podobenství *Před zákonem* v románu *Proces* končí větami: „S tímto názorem nesouhlasím,“ pravil K. a zavrtěl hlavou, „neboť kdyby s ním člověk souhlasil, musel by považovat za pravdivé vše, co dveřník říká. Ale sám jsi přece podrobně zdůvodnil, že to není možné.“ „Nikoliv,“ řekl duchovní, „není třeba vše považovat za pravdivé, je jen třeba si myslet, že vše je nutné.“ „Sklíčovíc názor,“ pravil K., „Lež je učiněna řádem světa.“ Tím K. skončil, ale jeho konečný soud to nebyl.⁴⁷¹

tato tradice se s pravdou zcela míjí. Existuje-li pravé náboženství, nemůže to být náboženství, které zde pěstujeme (respektive může jím být, ale jen náhodou). Text naznačuje, že jsme závislí na vyšší moci více, než bychom si měli sklon myslet. Je však nesmírně obtížné této závislosti rozumět. A zde pěstovaným tradicím se to nedaří.

⁴⁶⁹ „Mir genügt in dieser Hinsicht der Extrakt aller Wissenschaft, die kleine Regel, mit welcher die Mütter die Kleinen von ihren Brüsten ins Leben entlassen: 'Mache alles naß, soviel Du kannst.'“ (Forschungen eines Hundes, in: Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 437) (Česky: Výzkumy jednoho psa, in: Povídky III., str. 151)

⁴⁷⁰ Robertson o psu-výzkumníkovi píše: „His unavailing search for truth has often been solemnly interpreted as representing man's futile search for absolute truth, or certainty, or God. More recently Horst Steinmeltz has called this story 'eine Art Schlüsselerzählung für das Gesamtwerk' on the grounds that it thematizes the process of trying unsuccessfully to interpret an alien reality in terms of one's familiar categories, a process which, in Steinmeltz's view, the rest of Kafka's fiction requires the reader to engage in.“ (275) Namítá však: „Against all these approaches I should like to put forward two arguments. First, we have already seen that in *Der Prozeß* and *Das Schloß* the narrator's perspective differs from that of the hero and thus enables the reader to understand the hero's situation as the hero himself cannot; likewise, although *Forschungen eines Hundes* differs from the novels in being told in the first person, it has an unreliable narrator whose perspective is as limited as those of the K.s and needs constantly to be corrected by the reader.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985, str. 275.

⁴⁷¹ „Mit dieser Meinung stimme ich nicht überein,“ sagte K. kopfschüttelnd, „denn wenn man sich ihr anschließt, muß man alles was der Türhüter sagt für wahr halten. Daß das aber nicht möglich ist, hast Du ja selbst ausführlich begründet.“ „Nein,“ sagte der Geistliche, „man muß nicht alles für wahr halten, man muß es nur für notwendig halten.“ „Trübselige Meinung,“ sagte K. „Die Lüge wird zur Weltordnung“

Skepticismus kafkovské pochybnosti je zároveň velmi mocný a zároveň zcela bezmocný, neboť nemožný. Vždy je možné pochybovat. Ale vždy je zároveň třeba žít. A stejně jako je každá výpověď činem, je i každý čin výpovědí (nebo soudem). Není možné zdržet se soudu. Ani není možné soudit (a jednat) bez závazku vůči soudu a činu.⁴⁷² Přesněji řečeno, případný vnitřní odstup v nejdůležitějším smyslu není rozhodující. A ještě přesněji: Právě (marné) úsilí o uchování vnitřního odstupu může být tragické co do svých důsledků. Kafkovu *Proměnu* lze chápat také jako experiment představitivosti, v němž je plně tragickým (a zároveň plně komickým) způsobem dokázána nemožnost zdržet se soudu či závazku vůči soudu a uskutečňovat zároveň oba nejsilněji působící plány Kafkova vlastního života – stát se otcem rodiny, osobou, na níž rodina závisí ve své hospodářské existenci; a zároveň být jen a jen spisovatelem, odděleným v samotě snového života jako nestvůrný hmyz. Ještě zřetelněji je tato významová souvislost vyjádřená ve *Svatebních přípravách na venkově*: „Dokonce ani nemusím jet na venkov sám, není to nutné. Pošlu tam jen své oblečené tělo. Takže pošlu toto oblečené tělo. Když vycházejíc ze dveří mého pokoje zakolísá, pak to kolísání nebude projevem bázně, nýbrž jeho nicotnosti. Nebude to také rozčilením, když bude klopýtat po schodech, když bude cestou na venkov vzlykat a s pláčem tam večeret. Neboť já, já mezitím budu ležet v posteli, přikryt hladkou žlutohnědou pokrývkou, vystaven vzduchu vanoucímu pootevřeným oknem. Leže v posteli, budu mít podobu velkého brouka, řekl bych roháče nebo chrousta.“⁴⁷³

Také svoboda, která provází kritický odstup vypravěče ve *Výzkumech jednoho psa*, není ani skeptickou, ani kynickou (byť jde o psa) sebevládou. Vypravěč sice není pod vládou druhých, není ale ani pod bezpečnou vládou sebe samotného. Jeho úcta ke svobodě mu nedává nic více než svobodu samu – svobodu, jejíž hodnota je neurčená. Svobodu, která sice může mít i dobrý smysl, na druhou stranu si ale nemůže být jistá ani tím, zda pravda není blízko a zda za to, že pravdy nedosahuje, nenese sama vinu. Před zákonem stojí dveřník (pochybnosti);⁴⁷⁴ a bran i dveřníků je neomezený počet (rozhodování nekončí jediným činem). Brána k zákonu je však (jako vždy)

gemacht. K. sagte das abschließend, aber sein Endurteil war es nicht.“ *Der Proceß*, str. 302-303. Česky str. 206.

⁴⁷² „Pyrrhonists ... can say how things seem to be to them, and report the way they are affected; they live their lives according to those appearances, but ‘undogmatically’, that is, without any commitment to their underlying truth.“ HANKINSON, R. J. Pyrrhonism. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy., 1998.

⁴⁷³ „Ich brauche nicht einmal selbst aufs Land fahren, das ist nicht nöthig. Ich schicke meinen angekleideten Körper nur. Also ich schicke diesen angekleideten Körper. Wankt er zur Thür meines Zimmers hinaus, so zeigt das Wanken nicht Furcht sondern seine Nichtigkeit. Es ist auch nicht Aufregung, wenn er über die Treppen stolpert, wenn er schluchzend aufs Land fährt und weinend dort sein Nachtmahl ißt. Denn ich, ich liege inzwischen in meinem Bett, glatt zugedeckt mit gelbbrauner Decke, ausgesetzt der Luft, die durch das wenig geöffnete Fenster weht. Ich habe wie ich im Bett liege die Gestalt eines großen Käfers, eines Hirschkäfers oder eines Maikäfers glaube ich.“ *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Fassung A. Česky Povědky II., str. 95.

⁴⁷⁴ „Der Skeptiker nämlich, dieses zärtliche Geschöpf, erschrickt allzuleicht; sein Gewissen ist darauf eingeschult, bei jedem Nein, ja schon bei einem entschlossenen harten Ja zu zucken und etwas wie einen Biss zu spüren. Ja! und Nein! — das geht ihm wider die Moral; umgekehrt liebt er es, seiner Tugend mit der edlen Enthaltung ein Fest zu machen, etwa indem er mit Montaigne spricht: ‚was weiss ich?‘ Oder mit Sokrates: ‚ich weiss, dass ich Nichts weiss‘. Oder: ‚hier traue ich mir nicht, hier steht mir keine Thür offen.‘ Oder: ‚gesetzt, sie stünde offen, wozu gleich eintreten!‘“ JGB, § 208 KGW=’VI-2.142’ KSA=’5.138’

otevřená (i kdyby do ní nebylo možné vstoupit jinak než skokem [víry], popírajícím vůli dveřníka). „Možná že pravda již vůbec nebyla tak daleko, daleko byla jen pro mne, jenž selhal a umíral.“⁴⁷⁵

Na adresu Kafkových variací příběhu o Abrahámovi poznamenává Alter: „Kafka skvěle vystihuje tento strach jako Abrahámovu obavu, že se promění v Dona Quijota – v neodbytný archetyp stvořený moderním skepticismem, muže vášnivě, idealistické víry, který upírá svůj zrak na pouhé chiméry a odsuzuje se k osudu marnosti a frašky.“⁴⁷⁶ Rovněž Günther Anders ve své kafkovské knize píše o Donu Quijotovi – poznamenává, že se Kafka jako nikdo jiný přiblížil tomu, aby byl Cervantesem moderny; že se jím však – bohužel – plně nestal, neboť u něj není jisté, zda jsou chiméry opravdu jen chimérami.⁴⁷⁷

K tomu lze dodat: Stanovisko, které rytíře víry jednoznačně převádí na rytíře chmurné postavy, není ve skutečnosti stanovisko skeptické; jde o stanovisko dogmatické – zde ovšem jen dogmaticky negující, jinde však vyjadřující i kladné dogmatické soudy.

Kafka je skutečně skeptický. A také proto jeho hrdinové odkazují nejen na Dona Quijota, ale i na Abraháma; také proto se svým úsilím obrací proti moderně i proti předmoderní tradici náboženského porozumění světu a proti moci tradiční autority; nebo přesněji: obracejí se proti strukturám, které obsahují prvky předmoderní i moderní, stejně jako obsahují prvky, které oba typy sdílí – především praxí prokazovanou víru v poselství či posla a hierarchickou organizaci lidské autority.

Kafkova próza ukazuje, jak silná je moc souzení. A jak silná je přesto, že tuto moc nelze plně ospravedlnit – rozum je tvář v tvář sice nespravedlivému, leč přijatému souzení bezmocný. A Kafkova próza také ukazuje, jak nejasná je hodnota jednání jedinců, kteří se přesto o kritiku přijatého souzení pokouší.

Z uvedených důvodů Kafkova próza vyvolává nejistotu, pokud jde o hodnotu pravdy v řeči i životě. A vyvolává ji v nebyvalé míře, neboť pochybnost Franze Kafky byla zcela výjimečně důsledná. Mnozí kritizují náboženství, zpravidla však tvrdí, že existují jiné způsoby, jak poznat pravdu: prostřednictvím moderní vědy, prostřednictvím zaujetí určitého filosofického postoje; mnozí kritizují moderní vědu, zpravidla však tvrdí, že existují jiné způsoby, jak poznat pravdu: prostřednictvím náboženství, prostřednictvím zaujetí určitého filosofického postoje; mnozí kritizují nejružnější filosofické tradice či filosofii jako takovou, zpravidla však tvrdí, že existují jiné způsoby, jak poznat pravdu: prostřednictvím náboženství, prostřednictvím moderní vědy; a mnozí tvrdí, že sice pravdu poznat nelze, že ale pravdu poznat nepotřebujeme, že je třeba radostně přijmout pochybnost, případně prostě žít.

⁴⁷⁵ „Vielleicht war die Wahrheit gar nicht mehr allzuweit, nur für mich zu weit, der ich versagte und starb.“ (Forschungen eines Hundes, in: Nachgelassene Schriften und Fragmente II., str. 475) (Česky: Výzkumy jednoho psa, in: Povídky III., str. 177)

⁴⁷⁶ „Kafka brilliantly defines this fear as Abraham's apprehension that he will turn into Don Quixote – the haunting archetype created by modern skepticism, the man of passionate, idealistic faith, who fixes his gaze on mere chimeras, dooming himself to a destiny of futility and farce.“ ALTER, Robert. Op. cit., str. 74-75.

⁴⁷⁷ Srov. ANDERS, Günther. Op. cit., str. 23-25.

Kafka nepřítakává ani jednomu z uvedených stanovisek. A nepřijímá útěchu, která z přijetí kteréhokoliv z nich plyne. Nepřijímá útěchu, která se jeví být zpochybnitelná, a tedy jako útěcha klamná.⁴⁷⁸

Témata, o nichž píše v souvislosti s Kafkou, jsou reflektována také v díle Friedricha Nietzscheho. Také Nietzsche uvažoval o tom, jak souzení přetváří svět; jaký je zdroj jeho moci; zda je v soudech možné vyjádřit pravdu; zda je soudy možné ospravedlnit; také Nietzsche uvažoval o tom, zda důsledné úsilí o pravdivost nemůže ohrožovat poznávajícího i společenství, v němž poznávající žije.

Rovněž závěry, k nimž Nietzsche dospěl, mnohdy odpovídají závěrům vyplývajícím z Kafkovy prózy. Také podle Nietzscheho jsou soudy ze zásadních důvodů neospravedlnitelné. Již logická struktura soudu neodpovídá skutečnosti; předpokládá existenci trvalých podstat;⁴⁷⁹ a používáním obecných pojmů vyvolává zdání, že vždy jedinečné a navzájem nanejvýš podobné prožitky spojuje cosi identického.⁴⁸⁰ O žádném jevu nelze vynést jednoznačný soud také z toho důvodu, že je každý jev součástí dějin, v nichž byl, je a vždy ještě bude měněn jeho smysl;⁴⁸¹ a mezi jevy, o nichž to platí,

⁴⁷⁸ Bert Nagel píše: „Auch für Kafka gibt es nie und nirgends ein Endurteil. Das besagt jedoch, daß er sich der Unentschiedenheit der Probleme stellt und nicht Stärke vorgibt, wo er passen muß, daß er aber stark genug ist, um in der zermürbenden Unentschiedenheit, zu der er sich verurteilt sieht, durchzuhalten. Aus der Warhaftigkeit sich selbst gegenüber kommt ihm die Kraft, die Last des Nichtwissenkönnens zu tragen und auf künstliche Krücken zur Stützung eines trügerischen Selbstbewußtseins zu verzichten.... Zwischen dem lautstarken Gottesleugner Nietzsche und dem als entschiedenen Christen sich artikulierenden Kierkegaard stehend, durchlitt Kafka die Not der Unentschiedenheit.“ NAGEL, Bert. Op. cit., str. 326-327.

⁴⁷⁹ Rüdiger Bittner ve svém článku o pojmu pravdy u Friedricha Nietzscheho *Nietzsches Begriff der Wahrheit* tvrdí následující: Podle Nietzscheho výpovědi nikdy nepojmenovává substanci nebo subjekt; neexistuje žádný význačný a pevný začátek nebo konec navzájem na sebe odkazujících řad významů. Do žádné výpovědi, ani do nejjednoduššího soudu „S je P“, nevstupují stabilní významy označující věc v metafyzickém (mimojazykovém) smyslu; právě proto může Nietzsche tvrdit, že existují jenom interpretace a nikoliv podstata o sobě. (BITTNER, Rüdiger. *Nietzsches Begriff der Wahrheit*. In: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), str. 70-90). Nietzscheho vyjádření z pozůstalosti, z něhož Bittnerův článek vychází, tvrdí: „Požadavek adekvátního způsobu vyjadřování je nesmyslný: spočívá v podstatě řeči, v podstatě výrazových prostředků, že vyjadřují pouhé vztahy ... Pojem pravdy je rozporný ... celá říše „pravdivého“ a „nepravdivého“ se vztahuje jen na vztahy mezi podstatami, nikoliv na nějaké „o sobě“ ...Nesmysl: neexistuje žádná „podstata o sobě“, teprve vztahy konstituují podstatu; zrovna tak nemůže existovat „poznání o sobě“.“ („Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken... Der Begriff „Wahrheit“ ist widersinnig ... das ganze Reich von „wahr“ „falsch“ bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das „An sich“... Unsinn: es giebt kein „Wesen an sich“, die Relationen constituieren erst Wesen, so wenig es eine „Erkenntniß an sich“ geben kann....“ (KGW=VIII-3.95' KSA='13.303'))

⁴⁸⁰ „Každé slovo se stává pojmem v tom okamžiku, kdy už právě nemá sloužit jedinečnému, naprosto individualizovanému původnímu prožitku, jemuž vděčí za svůj vznik, například jako připomínka, nýbrž když se musí hodit zároveň na nespočetné, více nebo méně podobné, tj. přísně vzato nikdy stejné, tedy samé nestejně případy. Každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné.“ „Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.“ (WL, KGW=III-2.373' KSA='1.879' - KGW=III-2.374' KSA='1.880', česky str. 12-13)

⁴⁸¹ „pro veškerou historii neexistuje důležitější věta než ta, již bylo dosaženo s nesmírným úsilím, již však vskutku dosaženo být mělo, - že totiž příčina vzniku nějaké věci a její konečná užitečnost, její skutečné využití a zařazení do systému úšlů, jsou od sebe vzdáleny toto coelo; že to, co existuje, co nějakým způsobem vzniklo, si moc jemu nadřazená pokaždé vykládá s novými záměry, nově si to přisvojuje, přetváří, předurčuje k novému využití; že veškeré dění v organickém světě je přemáháním, zvládáním a každé přemožení a ovládnutí je zase novou interpretací, přizpůsobením, v němž se dosavadní „mysl“ a „účel“ nutně zatemňuje nebo vůbec mizí.“ „giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als

patří i nástroje souzení – pojmy. Friedrich Nietzsche to v *Genealogii morálky* dokládá na příkladu pojmu trestu, tvrdí však především obecně: „*všechny pojmy, v nichž je semioticky shrnut nějaký proces, se vymykají definici; definovatelné je pouze to, co nemá dějiny.*“⁴⁸² Zcela nedějinný však není žádný lidský pojem; a hodnotu jevu proto není možné uzavřít žádným soudem také z toho důvodu, že žádný soud nemůže uzavřít význam pojmu, který libovolný soud o libovolném subjektu vypovídá.⁴⁸³

Vyjděme však od otázky, u níž jsme skončili v oddílu věnovaném Franzi Kafkovi; vyjděme od otázky po smyslu pochybujícího rozumu.

Napříč Nietzscheho dílem se setkáváme s dvojznačným postojem ke skepticismu. Odhodlání přijmout důslednou pochybnost vůči všemu, co lidé považují za jisté, mnohdy provázené odhodláním být lhostejný vůči tomu, co s jistotou vědět nelze, se pojí s obavou, že pochybnost vyústí v ochromení schopnosti jednat. Důsledkem této obavy je snaha využít pochybnost způsobem, který by nebyl skeptický.

Nietzscheho východisko však má skeptickou povahu: Pochybující rozum (nejen prostřednictvím Immanuela Kanta) dokazuje, že není poznatelná skutečnost nezávislá na nás; takzvané přírodní zákony světa předepisují lidé.⁴⁸⁴ A pochybnost se nezastavuje ani na hranicích stanovených Kantem: Jisté nejsou ani pravidelnosti pozorované v oblasti jevů; neexistuje jediná racionalita, existuje otevřená množina různých, navzájem často konfliktních zdůvodnění; zkušenosti je možné předepisovat různé zákony. A o spolehlivá či zákonitá kritéria se nemůže opřít ani souzení morální. Užití kategorického imperativu vyžaduje schopnost modelovat budoucnost lidstva v závislosti na myšlené všeobecné platnosti určité zásady a jím řízeného jednání; takovouto schopnost však lidský rozum nemá. Kantova etika navíc, tvrdí Nietzsche, opomíjí otázku, zda je vůbec žádoucí, aby byly libovolné vzorce jednání přijaté vskutku všeobecně.⁴⁸⁵ A především: Její souzení předpokládá, že lidské jednání ovládají pojmově uchopitelné zásady, zatímco ve skutečnosti

jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte, — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige „Sinn“ und „Zweck“ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. (GM, II, § 12, KGW=’VI-2.329’ KSA=’5.313’ - KGW=’VI-2.330’ KSA=’5.314’)

⁴⁸² „*alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.*“ GM KGW=’VI-2.333’ KSA=’5.317’, česky str. 61.

⁴⁸³ V *Mimo dobro a zlo* Friedrich Nietzsche vyzývá: „*používejme ‚příčiny‘ a ‚následku‘ právě jen jako ryzích pojmů, to znamená jako konvenčních fikcí za účelem označení, dorozumění, a nikoli vysvětlení. V ‚o sobě‘ není žádných ‚kauzálních spojů‘, ‚nutností‘ ani ‚psychologické nsvobody‘, zde nenásleduje ‚po příčině následek‘, zde nevládne žádný ‚zákon‘. „man soll sich der ‚Ursache‘, der „Wirkung“ eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im ‚An-sich‘ giebt es nichts von ‚Causal-Verbänden‘, von ‚Nothwendigkeit‘, von ‚psychologischer Unfreiheit‘, da folgt nicht ‚die Wirkung auf die Ursache‘, das regiert kein ‚Gesetz‘.*“ JGB § 21, KGW=’VI-2.30’ KSA=’5.36’, česky str. 26.

⁴⁸⁴ Srov. ’GT’, § 18 KGW=’III-1.114’ KSA=’1.118’

⁴⁸⁵ Srov. MAM I, § 25, KGW=’IV-2.42’ KSA=’2.46’

je každý čin výslednicí neproniknutelných střetů mnoha nejrozumnějších motivů, které nelze převést na žádnou jedinou (byť třeba jen osobní) zásadu. V neposlední řadě je pak i požadavek, který vyjadřuje kategorický imperativ – vždy, když je vysloven či přijat – výrazem určité vůle, není tedy nepodmíněn co do svého původu.⁴⁸⁶ Právě úsilí o genealogické porozumění lidskému souzení je ostatně nejvýraznějším nietzschovským příspěvkem k tradici pochybujícího rozumu. Poznávání i morální soudy jsou utvářené dějinami, ve kterých jejich prostřednictvím jedinci i společenské vrstvy a skupiny usilovali o přežití a růst vlastní moci. Považují-li určité morální pravidlo za platné, projevují se tak dějiny mé usuzující vůle. Považují-li něco za skutečné, na mém mínění se podílí celá má minulost. Mé pojetí skutečného a správného vzniká nejen na základě vztahů, do nichž jsem vstoupil jako jedinec, ale také na základě vztahů, do nichž vstoupil národ, jehož kulturou jsem utvářen, nebo do nichž vstoupil člověk jako živočišný druh, včetně svých předlidských předků.⁴⁸⁷ A na tvorbu mého souzení měly vliv nejen vjemy a myšlenky, nýbrž také city a touhy. Podílel se na ní veškerý psychický život, jehož činnost je motivována snahou o uchování a růst. V modelech světa, které utváří mysl, proto hrají roli nejenom užitečné pravdy, ale také užitečné omyly.⁴⁸⁸ A model, který by o světě říkal vše, který by nevybíral jen určité, nám přístupné a pro nás důležité roviny jevů, by nejenom nebyl užitečný – jeho tvorba vůbec není možná, je v rozporu se složitostí světa i povahou lidského myšlení.

Lidské poznávací schopnosti vznikají kvůli funkcím, které plní vzhledem k uchování a růstu lidského druhu. Navzdory tomu je ale můžeme používat i k jiným účelům. Původ poznání nevyčerpává jeho pravdu. Schopnosti, které vznikly proto, aby plnily cíl určité vůle, mohou být jinou vůlí použity k dosahování jiných cílů. Podle Nietzscheho o tom svědčí i myšlenky, které shrnuji v předchozím odstavci; svědčí o tom obecná tvrzení, v nichž poznávající vyjadřují své porozumění samotnému procesu poznání; v nichž kritizují rozum. I tato tvrzení jsou výrazem zájmů určitých vůlí. Ve vztahu k uchování a růstu celého lidského druhu však mohou být zároveň škodlivá – ohrožují vůli soudit, věřit soudům a jednat. To ale nic nemění na tom, že nejsou nepravdivá. Nesdělují sice vše, co lze o poznání říci; a nic nesdělují o skutečnosti „o sobě“. Tím, jak zdůvodňují zásadní omezení lidského vědění, přesto částečnou pravdu vyjadřují. A to, jaké důsledky by tato částečná pravda mohla mít pro naši existenci, zůstává důležitou otázkou.

Podle Nietzscheho však zároveň na tuto otázku neexistuje jediná odpověď. Určitý poznatek (stejně jako jakýkoliv kulturní výtvar, stejně jako cokoli, co existuje a působí) může být využit různými způsoby. A z toho plyne i mnohoznačnost skeptického názoru na poznatelnost světa. U mnoha lidí se takový názor pojí s neochotou soudit a jednat, může ale vést i k jiným navázáním. Například může způsobit, že lidé přestanou zaměřovat pozornost na to, co je nepoznatelné, a místo toho se pokusí co nejdůkladněji poznat, co poznat mohou: Povahu své, smysly a nedokonalým rozumem podmíněné zkušenosti, povahu sebe samých. A v důsledku toho, tvrdí

⁴⁸⁶ Srov. FW § 5 (kgw='V-2.51' ksa='3.377' - KGW='V-2.52' KSA='3.378', česky str. 37-38) nebo FW § 335 (kgw='V-2.240' ksa='3.560' - KGW='V-2.244' KSA='3.564', česky str. 193 - 196)

⁴⁸⁷ Srov. FW, § 57, kgw='V-2.95' ksa='3.421' - KGW='V-2.98' KSA='3.422', česky str. 74

⁴⁸⁸ Srov. FW, § 110 (kgw='V-2.147' ksa='3.469' - KGW='V-2.149' KSA='3.471', česky str. 113 - 115) nebo JGB, § 4 (JGB kgw='VI-2.12' ksa='5.18')

Nietzsche, může stoupnout hodnota této blízké oblasti, dříve znehodnocované klamnou dokonalostí metafyzických zdání.⁴⁸⁹ Především ale vyhocená pochybnost může vést k pohybu, ve kterém skeptik překoná svoji skepsi.

Proč je třeba, aby to učinil, lze doložit na základě aforismu z knihy *Lidské, přiliš lidské* – aforismu *Fanatici nedůvěry a jejich záruka*, ve kterém si Nietzsche nasazuje masku Pyrrhóna z Élidy. Text má formu rozhovoru mezi Pyrrhónem a bezejmenným starcem. A v jeho průběhu se v odpovědi na starcovy otázky a námitky Nietzscheho Pyrrhón hlásí ke stále zostřenější pochybnosti. Nejprve říká, že bude důsledně vyvolávat nedůvěru vůči sobě samému – proto, aby nikdo nevěřil tomu, co bude říkat, kvůli tomu, kdo to říká. Když mu stařec namítne, že takové břímě nedokáže nést, Pyrrhón odpoví, že přiznává i tuto slabost. V zápětí dodá, že chce být učitelem největší nedůvěry vůči pravdě, jaká kdy existovala. Řekne, že tato nedůvěra představuje „jedinou cestu k pravdě“, ⁴⁹⁰ že ale pravdy, k nimž může dovést, nemají podobu lákavých a chutných plodů; jsou to tvrdá zrnka, která sice snad jednou přinesou sklizeň, slibovat to by ale znamenalo být fanatikem. A dokud čas sklizně nenastane, budou lidé muset polykat plnými hrstmi lži. Když stařec namítne, že také toto jsou slova fanatika, Pyrrhón přisvědčí a řekne, že chce být nedůvěřivý vůči všem slovům. Závěr rozhovoru zní: „*Stařec: Pak budeš muset mlčet. – Pyrrhón: Řeknu lidem, že musím mlčet a že mají nedůvěřovat mému mlčení. – Stařec: Vzdáváš se tedy své činnosti? – Pyrrhón: Naopak, - právě jsi mi ukázal bránu, kterou musím jít. – Stařec: Nevím -: rozumíme si ještě plně? – Pyrrhón: Pravděpodobně ne. – Stařec: Jen jestli ty sám sobě plně rozumíš! – Pyrrhón se otáčí a směje se. – Stařec: Ach, příteli! Mlčení a smích, - je to teď tvá celá filosofie? – Pyrrhón: nebyla by nejhorší.*“⁴⁹¹

Aforismus vyvolává řadu otázek. Dvě z nich zní: Do jaké míry se Friedrich Nietzsche ztotožňoval s výroky, které připsal svému Pyrrhónovi? A jaký je smysl konce aforismu? K první otázce je třeba říci, že Nietzsche o Pyrrhónovi nepsal často. A když to učinil, ve všech případech kromě uvažovaného aforismu jeho filosofii odmítl: Pyrrhón byl podle něj „*řecký buddhista*“, ⁴⁹² filosof únavy, jehož nesouzení představovalo opak hodnotné ochoty jednat a tvořit. Tyto soudy ovšem byly vyneseny až v pozdním období Nietzscheho filosofie. A navázání na pochybnost mělo být podle *Lidského, přiliš lidského* jiné, než navrhovaly příští Nietzscheho knihy. Mělo se blížít právě řešení pyrrhónské skepse, spočívat v klidu nezaujatého pohledu poznávajícího, který nedůvěřuje ani svému poznání. Aforismus také vyjadřuje vůči postavě Pyrrhóna sympatie. Jeho filosofie, která musí vyústit do mlčení a smíchu, není nejhorší.

Významová otevřenost závěru ale obsah aforismu spojuje právě s Nietzscheho pozdním myšlením. Pochybnost vůči možnostem poznání se měla i v jeho rámci pojit s pochybností vůči

⁴⁸⁹ Srov. MAM II, § 16

⁴⁹⁰ „*der einzige Weg zur Wahrheit*“ MAM II, § 213 kgw='IV-3.283' ksa='2.645'

⁴⁹¹ „ — Der Alte: Dann wirst du schweigen müssen. — Pyrrhon: Ich werde den Menschen sagen, dass ich schweigen muss und dass sie meinem Schweigen misstrauen sollen. — Der Alte: Du trittst also von deinem Unternehmen zurück? — Pyrrhon: Vielmehr, — du hast mir eben das Thor gezeigt, durch welches ich gehen muss. — Der Alte: Ich weiss nicht —: verstehen wir uns jetzt noch völlig? — Pyrrhon: Wahrscheinlich nicht. — Der Alte: Wenn du dich nur selber völlig verstehst! — Pyrrhon dreht sich um und lacht. — Der Alte: Ach Freund! Schweigen und Lachen, — ist das jetzt deine ganze Philosophie? — Pyrrhon: Es wäre nicht die schlechteste. —“ MAM II, § 213 KGW='IV-3.284' KSA='2.646'

⁴⁹² Jedna krátká poznámka z pozůstalosti říká prostě: „*Pyrrho, ein griechischer Buddhist*“ (Aphorism n=12238 id='VIII.14[85]' kgw='VIII-3.56' ksa='13.264').

slovům; a také v jeho rámci mělo filosofie vyústit do činnosti, která by zahrnovala nejen nedůvěru, nýbrž také smích. Spojení s Nietzscheho pozdní filosofií přesto není přímočaré. Podle aforismu *Lidského, příliš lidského* má smích provázet mlčení. Když se Pyrrhón odvrací od starce, odvrací se také od ochoty cokoliv sdělit. Nesděluje dokonce ani ne-sdělení svého mlčení: Také jemu má být třeba nedůvěřovat. A nic nesděluje ani Pyrrhónův smích. Není srozumitelným prostředkem komunikace, není zřejmé, z čeho má plynout radost, kterou vyjadřuje. Aforismus nepředkládá žádný návod, jen (fanaticky?) důsledný rozbor situace. A vyhlídky, které před sebou lidé mají, jsou zjevně neradostné: Může-li hledání pravdy založené v nedůvěře jednou přinést sklizeň, nelze to slíbit. Kritické a sebekritické poznání nepřináší a snad ani nebude přinášet takové pravdy, které by člověka nasatily – naplnily jeho kognitivní potřeby, zajistily orientaci v prostoru světa a vlastním životě. Podle Pyrrhóna proto lidem na neomezeně dlouhou dobu zbývá jediné východisko: Polykat plnými hrstmi lži – a polykat je s vědomím, že to jsou lži.

Může ale člověk „polknout“ i soudy, o kterých ví, že jsou lživé? V přísném smyslu je to stěží možné: Vždyť „polknout“ zde znamená přijmout jako součást vlastního pojetí světa, tedy přijmout jako pravdivé. Zkušenost ale dosvědčuje, že lidé jednotlivě i ve skupinách zastávají názory, které by jejich vlastní uvažování mohlo předvést jako neudržitelné. Zastávají je proto, že jim pomáhají žít; a nepřipouštějí si, že jsou i podle toho, co působí v jejich vlastní mysl, založené v nepravdě. „Polykají“ lži díky tomu, že v sobě samých vytěsňují či potlačují argumenty, které by ukázaly jejich lživost. Takovéto řešení tedy je uplatnitelné, není však slučitelné s vyhrcovanou pochybností Nietzscheho Pyrrhóna. Vždyť jeho nedůvěra se obrací a má obracet především na „pravdy“, které procházejí jeho vlastními ústy.⁴⁹³ To, co Pyrrhón považuje za jediné řešení, tedy není řešením pro Pyrrhóna samotného. Chce-li dostát svým nárokům, zbývá mu opravdu jen mlčení. A toto mlčení znamená i podle něj hlad – sebezničující zdržování se slov, která pro člověka představují nezbytný pokrm. Jeho situaci vystihuje Kafkova povídka *Umělec v hladovění* – když je v jejím závěru umělec tázan, proč hladoví, odpovídá: „protože jsem nemohl najít pokrm, který by mi chutnal. Kdybych jej byl našel, věř mi, že bych nebyl dělal rozruch a najedl bych se dosyta jako ty a všichni ostatní.“⁴⁹⁴

Filosofie, k níž Pyrrhónovi nedůvěra otevřela cestu, sice nemusí být nejhorší – snad je dokonce jedinou poctivou filosofií vůbec –, jako alternativu života ve lži však nabízí jen sebeumrtvení. Pyrrhón se přesto směje. Z toho, co říká, nicméně plyne, že nedokáže dát svému smíchu radostný smysl. Právě o to se ovšem pokoušel Nietzsche ve svých pozdějších knihách.

K dosažení tohoto cíle je podle Nietzscheho třeba pochopit, že zůstat u skepticismu znamená být asketou, trápit volní tělo své duše. Ačkoliv se všechny potřebné prvky pro zdůvodnění tohoto názoru nachází již v aforismu o fanaticích nedůvěry (zejména to platí o spojení skepse a duševního hladu), do podoby celistvé teorie je Nietzsche rozvine až později, zejména ve třetím pojednání

⁴⁹³ „Tak řeknu lidem i toto, že jsem příliš slabý a nemohu dodržet, co slibuji. Čím větší je má neváznost, tím více budou nedůvěřovat pravdě, když projde mými ústy.“ „So will ich auch diess den Menschen sagen, dass ich zu schwach bin und nicht halten kann, was ich verspreche. Je grösser meine Unwürdigkeit, um so mehr werden sie der Wahrheit misstrauen, wenn sie durch meinen Mund geht.“ MAMII (WS), § 213, kgw='IV-3.283' ksa='2.645'

⁴⁹⁴ „weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt. Hätte ich sie gefunden, glaube mir, ich hätte kein Aufsehen gemacht und mich vollgegessen wie du und alle.“ Drucke zur Lebzeiten, str. 349. Česky *Povídky I.*, str. 260.

Genealogie morálky. Již v *Lidském, příliš lidském* je nicméně patrné, že pochybnost sama přináší jen prázdnou, nenaplněnou svobodu bez jasného smyslu. Takové pojetí plně odpovídá tomu, co ukazují Kafkovy *Výzkumy jednoho psa*. A Nietzscheho aforismus z *Lidského, příliš lidského* nazvaný *O stromu poznání* v této souvislosti používá stejnou biblickou metaforiku, se kterou se setkáváme v Kafkových aforismech zabývajících se vztahem poznání a životního smyslu: „*Pravděpodobné zdání pravdy, ale žádná pravda: zdání svobody, ale žádná svoboda – pro oba tyto plody je tomu tak, že strom poznání nemůže být zaměněn za strom života.*“⁴⁹⁵

Je-li na poznání něco smysluplného a radostného, je to právě život, který se i v něm vždy projevuje; je to poznávací činnost sama, pohyb mezi různými, v každém jednotlivém případě nedostačujícími, perspektivami. Také proto krátký aforismus *Zemřít pro „pravdu“* říká: „*Nenechali bychom se upálit pro naše mínění: nejsme si jimi tak jisti. Snad ale pro to, abychom směli svá mínění mít a měnit je.*“⁴⁹⁶ Již tím, že připisuje jasně kladnou hodnotu putování nejistými názory, se Nietzsche od Kafky liší. A nekafkovské je i další Nietzscheho východisko z nečinnosti skepse.

Jeho základ je prostý: Právě proto, že není možné pravdivé poznání skutečnosti, otevírá se neomezený prostor jednající vůli. Je pouze třeba, aby filosofie vykročila za své (domnělé) hranice; aby přestala předstírat, že poznává, a začala otevřeně tvořit.⁴⁹⁷ Così z tohoto řešení je předznačené již v aforismu o Pyrrhónovi. Filosofie uznává, že pravdu nelze vyslovit, sama sebe proto odvrací od poznávající řeči. Podle příštích Nietzscheho knih ale nemá mlčet. Má předepisovat světu takové zákony, které si žádá vůle, jež skrze ni hovoří. Má činit, co filosofie činila vždy; ovšem bez sebeklamu, jímž vůle zakrývá to, že chce, aby cosi nastalo, jako již existující pravdu. Má být otevřenou tvorbou bez špatného svědomí.⁴⁹⁸ Soudit je možné i bez přesvědčení o spravedlnosti či

⁴⁹⁵ „Vom Baum der Erkenntniss. — Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit, — diese beiden Früchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntniss nicht mit dem Baum des Lebens verwechselt werden kann.“ MAMII(WS), § 1, KGW='IV-3.178' KSA='2.540'.

⁴⁹⁶ „Für die ‚Wahrheit‘ sterben. — Wir würden uns für unsere Meinungen nicht verbrennen lassen: wir sind ihrer nicht so sicher. Aber vielleicht dafür, dass wir unsere Meinungen haben dürfen und ändern dürfen.“ MAMII (WS), § 333, kgw='IV-3.336' ksa='2.698'.

⁴⁹⁷ Srov. JGB § 6 a JGB § 9. „Filosofie je tento tyranský pud sám, nejduchovnější vůle k moci, ke „stvoření světa“, ke *causa prima*,“ „Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‚Schaffung der Welt,‘ zur *causa prima*.“ (JGB, § 9 KGW='VI-2.16' KSA='5.22') Nietzscheho ohlašovaná filosofie budoucnosti má být založena na přijetí tohoto rysu. „tento úkol sám ... vyžaduje, aby filosof hodnoty tvořil. ... Vlastní filosofové ... rozkazují a jsou zákonodárci; říkají: ‚Takto to má být!‘ ... Jejich ‚poznáváním‘ je tvorba, jejich tvorba je zákonodárství, jejich vůle k pravdě je – vůle k moci. – Jsou dnes takoví filosofové? Byli již takoví filosofové? Nemusí takoví filosofové být?“ „diese Aufgabe selbst ...verlangt, dass er Werthe schaffe. ... Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!‘ ... Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Gibt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?“ (JGB, § 211, kgw='VI-2.148' ksa='5.144' - JGB KGW='VI-2.149' KSA='5.145')

⁴⁹⁸ V *Ranních červáncích* nacházíme aforismus s příznačným názvem „Vykoupen ze skepse“: A: „Jiní vycházejí z obecné morální skepse rozladění a slabí, nahlodaní, červiví, ba napůl rozežraní, - já však odhodlanější a zdravější než kdykoli dřív, se znovunabytými instinkty. Kde duje ostrý vítr, kde se zvedá moře a je třeba zdolat nemalá nebezpečí, tam je mi dobře. Červem jsem se nestal, třeba jsem musel často jako červ pracovat a hrabat.“ – B: Tys právě přestal být skeptikem! Neboť ty popíráš! – A: „A tím jsem se opět naučil říkat ano.“ „Von der Skepsis erlöst. — A: „Andre kommen misslaunig und schwach, zernagt, wurmstichig, ja halb zerfressen aus einer allgemeinen moralischen Skepsis heraus, — ich aber muthiger und gesünder als je, mit wiedererworbenen Instincten. Wo scharfer Wind weht, die See hoch geht und keine kleine Gefahr zu bestehen ist, da wird mir wohl. Zum Wurm bin ich nicht geworden, ob ich gleich oftmals wie ein Wurm habe arbeiten und graben müssen.“ — B: Du hast eben aufgehört, Skeptiker zu

pravdivosti soudu. Každé souzení vychází z neúplné zkušenosti; je ukvapené; a – zejména tehdy, týká-li se osob – nespravedlivé.⁴⁹⁹ Bez souzení nicméně není možný růst schopností a moci. A nejde jen o růst. Bez souzení nelze žít. Je proto třeba si říci: „*raději soudit než být spravedlivý.*“⁵⁰⁰ Nebo slovy Zarathustrovými: „*Věru, pravím vám: Dobro a zlo, jež by bylo nepomíjející, - toho není! Samo ze sebe se vždy bude znovu přemáhati. Svými hodnotami a slovy o dobru a zlu pášete násilí, vy hodnotící; a toť vaše skrytá láska a vaší duše lesk a chvění a překypování. Mohutnější však síla a nové přemáhání vyrůstá z vašich hodnot: o to se rozbije vejce i jeho skořápka. A kdo má údělem býti tvůrcem v dobru a zlu: věru, ten zprvu má údělem býti ničitelem a rozbíjetí hodnoty. Tak tedy největší zlo náleží k největší dobrotě: to však jest dobrota tvůrčí. – Mluvme jen o tom, vy nejmoudřejší, byť to i bolelo! Mlčeti bolí víc; všechny zamlčené pravdy nasáknou jedem.*“⁵⁰¹

Blížkost i vzdálenost Nietzscheho a Kafkových názorů jsou snad již teď patrné. Konkrétně se je nicméně pokusím popsat až nyní; a to pomocí již zmíněné *Genealogie morálky*, zejména druhého pojednání této knihy, nazvaného „*Vina*“, „*špatné svědomí*“ a *příbuzné věci*; v tomto pojednání totiž Nietzsche pojmově uchopuje právě to mocenské pole, na němž se odehrává děj Kafkova *Ortelu*.

Obě díla se zabývají stejnými obecnými tématy: vinou, souzením a trestem; a ústředním problémem obou děl je, že se vůle člověka za určitých okolností obrací proti člověku samému. Jako *Ortel*, i *Genealogie morálky* se také věnuje situaci, v níž souzení nepředchází žádný ustavený zákon; zabývá se původním souzením; zabývá se původem souzení.

Základem souzení je podle *Genealogie morálky* moc. Platí to v historickém smyslu. Původní soustavy souzení utvářeli mocní lidé; souzení jako takové je panským výtvozem. A výraz souzení je zde použit v nejobecnějším smyslu: „*Panské právo dávat jména sahá tak daleko, že bychom se měli odvážit pojmut i původ jazyka samého jako projev moci vládnoucích: říkají ,toto jest to a to‘, každou věc a každé dění pečeti zvukem a zároveň si je tím jakoby přivlastňují.*“⁵⁰² A nejde jen o dějiny. Vůle k moci je zdrojem každého soudu; všichni mluvčí v souzení usilují prosadit sami sebe. Všem se to nicméně nedaří ve stejné míře. A všichni také neprojevují moc tak otevřeně, jak to měla činit Nietzscheho původní aristokracie. Panské souzení je výrazem moci, která se neskrývá; své soudy ospravedlňuje výhradně odkazem na vlastní prožívanou hodnotu a na úlohu, kterou

sein! Denn du verneinst! — A: „Und damit habe ich wieder Ja-sagen gelernt.“ M § 477, kgw='V-1.288' ksa='3.284', česky str. 205.

⁴⁹⁹ Srov. MAM, I, 32, kgw='IV-2.47' ksa='2.51' - KGW='IV-2.48' KSA='2.52'

⁵⁰⁰ „*lieber zu urtheilen als gerecht zu sein.*“ FW, § 111, KGW='V-2.150' KSA='3.472', česky str. 116.

⁵⁰¹ „*Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre — das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden. Mit euren Werthen und Worten von Gut und Böse übt ihr Gewalt, ihr Werthschätzenden: und diess ist eure verborgene Liebe und eurer Seele Glänzen, Zittern und Überwallen. Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale. Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische. Reden wir nur davon, ihr Weisesten, ob es gleich schlimm ist. Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig.*“ ('ZaI' KGW='VI-1.145' KSA='4.149') Česky str. 104-105.

⁵⁰² „*Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ,das ist das und das‘, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.*“ GM, I, § 2, KGW='VI-2.274' KSA='5.260', česky str. 17.

vzhledem k této hodnotě souzení plní. Takzvané otrocké souzení těch, kteří jsou společensky slabí, naproti tomu samo sebe i svou vůli k moci tají.

Sebezakrývání, tvrdí Nietzsche, náleží k podstatě otrocké situaci. Slabí vytvářejí lživý výklad skutečnosti, aby uchránili svoji sebeúctu: Příčinou jejich podřízení nemá být slabost, nýbrž to, že páni jsou „zlí“; a poddanské jednání nemá být vynuceným důsledkem porážky, nýbrž vědomě zvolenou ctností.⁵⁰³ Sebezakrývání pak postihuje i vůli slabých soudit; a jeho vrcholným výrazem je teorie posledního soudu. Díky ní předstírá naprostou pasivitu (nevinnost ve smyslu nepůsobení) člověk, který očekáváním určitých soudů od soudu posledního sám soudí.⁵⁰⁴ *Genealogie morálky* pak vybízí k následujícímu zobecnění: Každé chápání zákona jako pramene soudu nezávislého na moci zahrnuje obdobný sebeklam. Nebo, jinými slovy řečeno, obdobný sebeklam zahrnuje jakékoliv tvrzení, že soud je plně spravedlivý v tom smyslu, že pouze pravdivě odráží vinu; že ten, kdo soudí, nejedná, svým souzením nesleduje žádný proti jiným zájmům bojující záměr, pouze zastupuje obecnost zákona.

Ospravedlnění moci soudu odkazem na čistý, jednajícím osobám nadřazený, zákon zároveň zapříčiňuje změnu smyslu špatného svědomí. Podstatou špatného svědomí má být podle *Genealogie morálky* obecně to, že se lidská vůle k moci a s ní spjaté násilí obrací směrem dovnitř, proti člověku samému; a k tomu dochází vždy, pokud se nemůže obrátit ven.⁵⁰⁵ V aristokratických společnostech ovšem hodnotový rámec celku společnosti určovali vládci, kteří jednali bez výtek, neboť je v jejich očích ospravedlňovala moc útvaru, který vytvářeli.⁵⁰⁶ S nástupem nových ideologických rámců (především křesťanství) a nových uspořádání společnosti se ale ze špatného svědomí stal základ vládnoucích hodnot a vládnoucího sebehodnocení člověka. A přestože lidé vždy prožívali určité pocity viny, v původních společenstvích měly mít tyto pocity zásadně odlišnou povahu, než jakou jim dalo křesťanství; měli spočívat zejména v prožitku zadluženosti vůči předkům, jimž lidé vděčili za svoji existenci. Strach, který lidskou představivostí zbožštěná síla mytického předka vyvolávala, mohl být velký; nevedl však, tvrdí Nietzsche, k odmítání vlastní přirozenosti a vůle k moci, neboť totožnou přirozenost měla i osoba, která strach vyvolávala. S příchodem křesťanství se situace změnila. Původní člověk (Adam) a lidský původ jako takový (lidská přirozenost) přestaly být předmětem úcty. Z praotce byl učiněn původní viník, z lidské přirozenosti neblahý důsledek prvotního hříchu.⁵⁰⁷ Úcta se přesunula k Bohu, který již nebyl pojímán jako vznešený odraz zvířecího v člověku,⁵⁰⁸ nýbrž jako opak lidské přirozenosti a přirozenosti přírody jako takové. V důsledku těchto změn začal člověk pociťovat vůči přírodě a přirozenosti nenávisť: Ze špatného svědomí se stal emocionální základ odmítnutí nejvlastnějších záměrů života, záměrů spjatých s bojem a přemáháním nepřátelských sil;⁵⁰⁹ projevy vůle k moci, které panská morálka považovala za dobré, byly otrockou morálkou odsouzeny jako zlé. A to způsobilo snižování celkové

⁵⁰³ GM I, § 13

⁵⁰⁴ GM, I, § 14, 15

⁵⁰⁵ GM, II, § 16

⁵⁰⁶ GM II, § 17

⁵⁰⁷ GM II, § 22

⁵⁰⁸ GM II, § 23

⁵⁰⁹ GM II, § 21 - 22

tvořivosti lidského rodu. Přesto však podle Nietzscheho zbývá určitá naděje: Dějiny špatného svědomí obsahují skrytou dvojznačnost. Je možné obrátit jejich smysl – a zaměřit do nitra působící negaci, která je se špatným svědomím spojena, právě na křesťanské ideály, které vládu špatného svědomí způsobily; a tím člověka osvobodit k tomu, aby sám sebe překonal a vůli k moci přitakal tak, jak dosud neučinil.⁵¹⁰

Souvislosti mezi Nietzscheho genealogií špatného svědomí a Kafkovým *Ortelem* lze nacházet na různých rovinách. Na velice obecné rovině v obou případech platí, že je souboj mocí v lidské a mezilidské skutečnosti vždy soubojem soudů a ze soudů složených interpretací; rovněž soudy a ze soudů složené interpretace jsou vždy nástroji moci. Hloubka, v níž má lidské porozumění světu mocenský charakter, je nekonečná: Podle Nietzscheho působila vůle k moci již při ustavování (jen tušených, i když etymologickým výkladem odhadnutelných) základů lidského jazyka; a v Kafkově *Ortelu* nemáme přístup k žádné před- či neideologické skutečnosti. *Genealogie morálky* a *Ortel* rovněž shodně dokládají, jak mocným nástrojem může v tomto souboji být tvorba špatného svědomí protivníka. Jde však zároveň o nástroj velice problematické hodnoty. Úspěšné přisouzení špatného svědomí umožňuje protivníka porazit: Jako se to daří otci v *Ortelu*, jako se to podle nietzschovského mýtu daří křesťanství. Jeho užívání však zahrnuje i rizika, především (s nutností hraničící) riziko sebezničení. Jde, zaprvé, o sebezničení celku společenství, v němž souboj soudů probíhá: Relativně slabí, kteří získávají moc tím, že vyvolávají špatné svědomí v (potenciálně či skutečně) silných, mohou dovést společenství jako celek do stavu zhroucení (jako se s pádem Georga a otce hroutí rodina v *Ortelu*; jako se podle Nietzscheho genealogie hroutí západní společnost). A jde, zadruhé, o nanejvýš neomezeně odkládané (leč vždy hrozící) sebezničení těch, kdo špatné svědomí vyvolávají: Ten, kdo vyvolává špatné svědomí druhých, sama sebe odsuzuje k čekání na ortel, který by odhalil jeho vlastní špatné svědomí. Myslel jsi jen na sebe, byl jsi nevinné dítě, ještě spíše však dábelský člověk, soudí otec. A na obdobný rozsudek by bylo možné převést i odsouzení panského jednání ze stanoviska nietzschovské otrocké morálky: Mysleli jste (jen) na sebe, projevovali jste svou vůli k moci, byli jste jako nevinné děti, ještě spíše však ďábelští lidé, bez daru (špatného) svědomí. Za to, co odsuzuje, však ten, kdo odsuzuje, tím, že odsuzuje, činí odsouditelným i sebe sama. Také v jeho soudu se projevuje vůle k sebeprosazení a moci, také on soudem činí násilí a bezpráví. Osobní či společensky sdílené obranné mechanismy (předpoklad posledního soudu) tuto skutečnost mohou sice zakrýt, nikoliv však odstranit. Platí přitom, že je ideologické zakrytí vždy až příliš křehké (jako se křehkou ukáže být stavba, kterou na prvních stranách *Ortelu* buduje Georg Bendemann; jako se – v kulturním prostoru, jemuž dlouho panovala – ukazuje křehkou ideologická stavba křesťanství).

Tolik shody. Ihned je však třeba zdůraznit nepřevoditelnost *Ortelu* na schéma Nietzscheho *Genealogie morálky*, nepřevoditelnost, která zároveň otevírá prostor ke kritice ideologické povahy tohoto schématu. Nietzsche sám odsuzuje – otrockou morálku i osoby, které ji vytváří a zastávají. A v možnosti, že bude takovéto odsouzení přijato v rámci celé západní kultury, spatřuje možnost rozhodujícího zvratu jejich dějin. Také součástí jeho odsouzení je však nespravedlnost ideologické

⁵¹⁰ GM, II, § 16 a § 24

jednostrannosti (jako u odsouzení Georga otcem; jako u každého souzení, jež chce být také odsouzením). A součástí této jednostrannosti je ideologicky motivované očištění panského souzení, komplementárního obrazu dobra (tak Sokel odsuzuje Georga a očišťuje otce). Svou zdánlivou čistotu však obraz panského souzení ztrácí, je-li vystaven *Ortelu* (tak ji ztrácí i Sokelův výklad, je-li s povídkou důsledně porovnán). Situace Georg – otec je situací archaickou, situací původu viny; situací, ve které – řečeno s *Genealogií morálky* – vědomí závazku, strach a představivost proměňují praotce v mocná božstva.⁵¹¹ Otcovo jednání také neodkazuje na žádný předem daný zákon; přiznaně prosazuje svoji moc; je násilné beze studu.⁵¹² Potud odpovídá nietzschovskému obrazu panského jednání. Shoda však není úplná. Přímo v základech otcova souzení působí tvorba špatného svědomí, podle schématu *Genealogie morálky* nástroj bytostně otrocký; a bytostně lživý, neboť obviňující; a obviňující i za to, za co ten, kdo je obviněn, nenese odpovědnost. Otcovo jednání je tedy i otrocké. Je však také panské. A celkové zhroucení, v němž povídka vrcholí, nesvědčí jen o sebezničující dialektice špatného svědomí. Přímou zkušeností archaické situace, o níž Nietzsche píše jen oddalujícím jazykem obecných pojmů a filosofické teorie, zpochybňuje Kafkův *Ortel* i nietzschovský předpoklad, podle něž by kruté prostředí otevřeného odsuzování mělo poskytovat dobré (či dokonce nejlepší možné) podmínky pro růst člověka jako jedince i pro rozvoj lidských společenství. A zpochybňuje i to, zda vůbec lze v lidském světě předpokládat vládu souzení, které by se neospravedlňovalo obviňováním; které by neodelhávalo násilnou povahu svého působení odkazem na úměru k (domnělé či skutečné) vině těch, kteří násilím trpí. Zdá se spíše, že není vlády bez (výslovného či nevýslovného) odsouzení; a že není odsouzení bez ideologie.

Pyrrhónovo mlčení lze prolomit různými způsoby. Lze je prolomit souzením vždy ještě dočasným, souzením bez konečného konce, souzením v aforismech. Lze je prolomit souzením, které z pragmatických důvodů soudí činy, nesoudí však jedince; souzením, které, jinými slovy, soudí, avšak neodsuzuje. Lze je prolomit kierkegaardovským skokem víry. A lze je prolomit i způsobem, k němuž tíhne Nietzscheho *Genealogie morálky*: skokem metafyziky, skokem do světa uzavřeného v totalitě pojmovým jazykem zdánlivě zprostředkované jistoty.

Svou formou i svým obsahem *Genealogie morálky* opouští mnohoznačnost, k níž se hlásily předchozí Nietzscheho knihy. Sbírkou aforismů nahrazuje sled úvah spojených jasnou teleologií. A je-li ještě v *Mimo dobro a zlo* tvrzení, podle něž je svět vůlí k moci, předloženo jako jedna z mnoha možných interpretací, v *Genealogii morálky* Nietzsche přímo tvrdí, jaký svět je. S nárokem na popis skutečnosti samé přichází i bezvýhradnou platnost si nárokující morální hodnocení. Podle *Genealogie morálky* ani titul „*Mimo dobro a zlo*“ nemá znamenat mimo dobré a špatné.⁵¹³ Existují dvě hodnoty, dobro tvořené panskou morálkou a špatnost, tvořená morálkou otrockou. Nietzsche píše, jako by věděl, co je skutečnost (vůle k moci), co je přirozené (přítakat vůli k moci), co je pokrok (růst moci), co má obecně přednost: činnost, „*spontánní, útočné, přesahující, nově vykládající, nově*

⁵¹¹ GM II, § 19

⁵¹² GM II, § 7

⁵¹³ GM I, § 17

soudící, tvořivé síly.“⁵¹⁴ A nejenom to: Zároveň předpokládá bytostnou jednotu toho, co v jeho modelu spadá na stranu dobra; nepomýšlí na to, že jednotlivé prvky mohou existovat také nezávisle na sobě. Když tvrdí, že se každá vůle projevuje v závislosti na své síle, a že tedy silní nutně jednají jako silní a nelze jim to přičítat za vinu („*přičítat dravci za vinu, že je dravcem*“⁵¹⁵), jeho úvaha předpokládá nejen neexistenci svobodné vůle, ale také to, že je „síla“ jediným činitelem ovlivňujícím jednání. Ve světě *Genealogie morálky* jakoby neexistovalo nic než kvantita jediné proměnné, moci. Podobně má být sice smysl špatného svědomí v dějinách dvojznačný, má být ale zřejmé, v čem spočívá tato dvojznačnost, za jakých okolností a proč je špatné svědomí škodlivé a za jakých okolností může být naopak prospěšné.

Spojení východiska ve vyhrčené pochybnosti a výsledku v jednoznačném pojetí světa je paradoxní. Není však bezdůvodné. Na rovině vysloveného filosofického obsahu Nietzsche vyzývá: Pochybující rozum dokazuje, že přírodu o sobě nelze poznat, předepišme ji tedy otevřeně zákony vlastní vůle. A jestliže uskutečnit to, co pochybnost umožnila, zároveň znamená na pochybnost zapomenout, lze dodat, že je také tento paradox do té míry charakteristický, že jej lze prohlásit za (téměř) zákonitý. Ideologické uzavření druhého kroku je důsledkem nejistoty (nic není jisté, tedy může být jisté cokoliv) i obranou před ní (nejistota znamená nesouzení, nesouzení znamená nejednání a nejednání znamená smrt; svět se jeví nejistý; jeví se však jisté, že bychom k životu potřebovali svět jistý). Hannah Arendtová v *Původu totalitarismu* píše: „*V neustále se měnícím, nesrozumitelném světě dosáhly masy bodu, kdy začaly věřit zároveň všemu a ničemu, soudit, že všechno je možné a nic není pravda. ... propaganda zjistila, že její publikum je kdykoli ochotno uvěřit tomu nejhoršímu, bez ohledu na míru absurdnosti, a nechává se klamat vcelku bez námitek, protože stejně považuje každé prohlášení za lež.*“⁵¹⁶

Nietzscheho filosofie je vždy také šílenstvím, jímž bychom měli být očkováni. A očkování bychom měli být i šílenstvím, v němž mysl přechází z naprosté nejistoty do uzavřeného světa ideologie.

„*Jedním z nejúčinnějších lákadel ďábelského principu [des Bösen] je výzva k boji.*“⁵¹⁷ Jiří Bendemann je vyzván k boji; a svodu této výzvy podléhá – stejně jako na konci povídky podléhá svodu z boje uniknout čímsi, co se jeví být i sebevraždou.

Motivy svodu, boje a svodu výzvou k boji patří také ke stěžejním motivům Kafkova románu *Proces*. Josef K. je opakovaně sváděn k nejrůznějším způsobům boje se soudním aparátem. Svod k boji se však netýká jen K. Stejně jako další Kafkovy prózy, nedovoluje ani *Proces* čtenáři, aby byl pouze pasivním příjemcem. Také on je sváděn k tomu, aby bojoval a soudil.

⁵¹⁴ „*die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte*“ GM § 12, KGW=‘VI-2.332’ KSA=‘5.316’

⁵¹⁵ „*dem Raubvogel es zuzurechnen, Raubvogel zu sein*“ GM I, § 13 KGW=‘VI-2.294’ KSA=‘5.280’, český str. 32-33.

⁵¹⁶ ARENTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu*. Přel. Jana Fraňková et al. Praha: OIKOYMENH, 1996, Str. 524.

⁵¹⁷ „*Eines der wirksamsten Verführungsmittel des Bösen ist die Aufforderung zum Kampf.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. Český Povídky II., str. 355. Tento – Kafkou škrtnutý – aforismus platí, a to nejen zde.

Výzva k boji může mít pro K. dvojí povahu – může se jednat o boj proti soudnictví, jehož nárok soudit se K. nemůže nejevit pochybný. Může však jít i o výzvu k boji se sebou samým. A obdobnému rozhodování čelí i čtenář: I on může bojovat proti soudnictví, proti K., ale také proti sobě.

Román *Proces* je mnohoznačný – nabízí více příležitostí. A svědčí o tom i rozmanitost jeho interpretací v sekundární literatuře. Také Ritchie Robertson píše, že se badatelé, pokud jde o smysl Kafkova románu, neblíží konsensu.⁵¹⁸ Sám však nejen odmítá, že je *Proces* prázdnou formou bez srozumitelného obsahu, ale navrhuje vlastní, v některých ohledech jednoznačně soudící, interpretaci.

Podle Robertsona představuje *Proces* kriminálně-metafyzický román, soustředěný především na otázku lidské odpovědnosti.⁵¹⁹ Jeho filosofické pozadí tvoří sice jen náznaky představovaný, leč v posledku jednoznačný etický rámec. Soud Kafkova románu – i když zastupovaný lidsky omylnými jedinci – ztělesňuje absolutní spravedlnost.⁵²⁰ A Josef K. je vinen.

Povahu Josefovy viny však Robertson odhaluje jen pozvolna. A zřejmý se jeví pouze její povrch – Josef K. žije morálně napadnutelným způsobem; řídí se přesnou rutinou; doma se cítí více v bance než ve svém bydlišti; zanedbává rodinu; zajímá se jen o profesionální vztahy, a to z hlediska společenské hierarchie jednotlivých osob; při jednání s druhými je agresivní a vypočítavý; neuvědomuje si negativní rysy svého života (například odcizení od vlastní tělesnosti a sexuality).⁵²¹ „Josef K. je proto osobnost zřetelného a rozeznatelného druhu. Je vypočítavý, egoistický, agresivní, autoritativní, klamající a potlačující sama sebe. Je to někdo, kdo – úmyslně, či ne – vyřadil rozsáhlé oblasti své psychiky, aby se zařadil do organizace, která jej zaměstnává.“⁵²² Především však má být Josef K. vinen, neboť nezná morální zákon. Robertson píše: „U dospělé lidské bytosti je sama neznalost morálky porušením morálky.“⁵²³ Kafka přitom podle Robertsona chápe výraz „morální zákon“ doslova – ten tak přestává být abstraktním imperativem, stává se zákonem, za jehož překročení může být člověk zatčen a stíhán; je navíc zastoupen institucí s lidskými představiteli.⁵²⁴ Podle Kafky si je pak, tvrdí Robertson, lidstvo intuitivně vědomo morálky („Od Pádu má lidstvo

⁵¹⁸ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 87.

⁵¹⁹ Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 98. Do kategorie „the metaphysical (or religious) crime novel“ (ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 90) spadá i Dostojevského Zločin a trest, který Kafka spolu s *Bratry Karamazovými* četl v roce 1914 (srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 90). Celý žánr podle Robertsona charakterizuje především skutečnost, že je základní zájem soustředěn nikoliv na důmyslnost detektiva či psychologii zločince, ale na metafyzické či náboženské souvislosti činu. Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 90.

⁵²⁰ Zástupci morálního zákona v obraznosti Kafkova Procesu „though in the service of something absolute, were themselves human, fallible, and prone to misbehaviour.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 98.

⁵²¹ Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 98-100.

⁵²² „Joseph K., therefore, is a character of a distinct and recognizable type. Calculating, egoistic, aggressive, authoritarian, self-deceived, and repressed, he is somebody who, willingly or not, has discarded large tracts of his personality in order to fit into the organization which employs him.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 100.

⁵²³ „In an adult human being, moral ignorance is itself a moral offence.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 101.

⁵²⁴ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 97.

vrozené, intuitivní morální vědomí“),⁵²⁵ uplatnit morálku v činnosti však pro člověka představuje téměř nemožný úkol, a proto lidé vědomí jejích požadavků potlačují.⁵²⁶ Totéž činí Josef K. – zejména z tohoto důvodu je pak v románu trestán.

O úřadu soudnictví přitom mnohé nelze tvrdit s jistotou – nelze například rozhodnout, zda je skutečnou, vnější institucí, nebo spíše niternou součástí mysli K. „*Hrůznost soudu se zdá spíše tkvět v této dvojznačnosti, v tom, že je uvnitř mysli K. i mimo ni.*“⁵²⁷ S odkazem na Franze Brentana, podle nějž jsou morální hodnoty člověku vrozené, nicméně Robertson píše: „*Soud se nezabývá žádným jednotlivým souborem zákonů, ale absolutním dobrem a zlem. Zda je soud projekcí mysli K., nebo existuje nezávisle na něm, je proto nepodstatné a Kafka může volně využívat dvojznačnost soudu pro dosažení maximálního účinku, neboť v obou případech je soud omezeným ztělesněním absolutní spravedlnosti a K. činí chybu, když se nechá někdy groteskně nevhodným charakterem soudu zaslepit, pokud jde o absolutní povahu toho, co ztělesňuje.*“⁵²⁸

Leccos však zůstává nejasné – nejen to, jaký by měl být konkrétní obsah domněle absolutního dobra a zla Kafkova románu, ale také to, proč by měla být jeho absolutní spravedlnost absolutní (tedy také přinejmenším co do své hodnoty nezávislá na vykonavatelích, jejichž působení je i podle Robertsona velice problematické). A především: Není zřejmé, proč by měla být spravedlností. Výraz „spravedlnost“ („justice“) zde odkazuje na nedosažitelný základ činnosti netransparentní struktury, jež je i podle této interpretace nejen lidsky chybná, ale ve svém celkovém provozu nelidská („*I když připustíme, že soud ztělesňuje absolutní spravedlnost, stále je trest, který ukládá, děsivý.*“⁵²⁹ „*Jde o logiku absolutní spravedlnosti, jež K. odsoudila na základě důvodů, které jsou nevyvratitelné, naprosto objektivní a zcela nelidské.*“⁵³⁰) Proč však potom hovořit spíše o „spravedlnosti“ než o „nespravedlnosti“?

Příznačné jsou některé Robertsonovy formulace. Obraz soudce u malíře Titorelliho má odkazovat na Michelangelova Mojžíše. Stejně jako Mojžíš trestal uctívání zlatého telete, také u Kafky „*se soudcův hrozivý postoj zdá mířit na nenapravitelnou světskost Josefa K.*“⁵³¹ Socha spravedlnosti je pak zobrazena jako bohyně vítězství. „*Závěr je prostý: spravedlnost ztělesněná v soudu porazí a*

⁵²⁵ „*Since the Fall, mankind has possessed an innate, intuitive moral awareness.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 103.

⁵²⁶ 103

⁵²⁷ „*The terror of the Court seems rather to reside in its ambiguity, in its being both inside and outside K.'s mind.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 107.

⁵²⁸ „*Court is concerned, not with any particular set of laws, but with absolute good and evil. Whether the Court is a projection of K.'s mind or exists independently of him is therefore irrelevant, and Kafka is free to exploit the ambiguity for maximum effect, for in either case the Court is limited embodiment of absolute justice, and K. makes the mistake of letting the sometimes grotesquely inappropriate character of the Court blind him to the absolute nature of what it embodies.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 107.

⁵²⁹ „*Even granting that the Court embodies absolute justice, still the punishment it inflicts is appalling.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 127.

⁵³⁰ „*The logic is that of absolute justice, which has sentenced K. on grounds which are irrefutable, irreproachably objective, and wholly inhuman.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 128.

⁵³¹ „*the judge's threatening posture seems directed at Josef K.'s incorrigible worldliness.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 120.

dopadne K. A přesto její neúprosné pronásledování nevyplývá ze zloby nebo pomstychtivosti, ale je výkonem čisté spravedlnosti nezmírňované milosrdenstvím. ... Jelikož je K. objektivně vinen, zasluhuje si trest, přestože – a to je neděsivější aspekt Kafkových úvah – byl od počátku neschopen poslouchat zákon. Absolutní spravedlnost, jelikož je absolutní, nemůže činit ústupky lidské slabosti.“⁵³² Objektivní vina (respektive „objektivní nepřítel“ – tedy člověk považovaný za objektivně vinného) je kategorie klíčová pro výklad totalitarismu u Hannah Arendtové.⁵³³ A jestliže Robertson spojování *Procesu* s totalitarismem na výslovné rovině spíše odmítá (navzdory podobnosti mezi světem *Procesu* a totalitními diktaturami šlo podle něj Kafkovi o uchopení jiného tématu),⁵³⁴ důsledky vlastní interpretace se mu blíží.

Elias Canetti správně uvádí, že Kafka rozuměl jako nikdo jiný otázce moci.⁵³⁵ A jeho umění odhaluje skrývané roviny mocenského působení také díky tomu, že je zobrazuje v mezní podobě; jelikož je pak svět totalitarismu světem mezní moci člověka nad člověkem, podobá se mu svět Kafkův.

Josef K. není dokonalý – podílí se na charakteristických nectnostech své doby. To však neznamená, že je odpovídajícím výkonem spravedlnosti činit to, co vůči němu činí soudnictví; a prohlásit K. za vinného ve vztahu ke Kafkovu románu, znamená prohlásit jej za vinného ve vztahu k trestu, který jej postihuje. Platí pak i následující: Nedostatky K. jsou lidské nedostatky – přinejmenším nedostatky člověka, který žije v moderní společnosti. Přitakat jeho odsouzení proto znamená odsoudit moderní lidstvo – tedy zaujmout stanovisko, které výslovně zaujímá Nietzsche, stěžejí je však zaujímal vůči druhým vždy pokorný Kafka, jehož dílo slabost člověka i moderní doby zastupuje – a to i tehdy, když ji zároveň odkrývá. „Z požadavků života jsem si, pokud vím, nepřinesl vůbec nic, jen obecnou lidskou slabost, s tou – v tomto ohledu je to obrovská síla – jsem mocně vstřebával to negativní ze své doby, která je mi velmi blízká, kterou mám právo nikoli potírat, nýbrž v jistém smyslu zastupovat, přičemž na tom nepatrném pozitivním, jakož i na nejzazším, v pozitivní se zvracejícím negativním jsem neměl žádný zděděný podíl.“⁵³⁶

⁵³² „The implication is plain: the justice embodied in the Court is going to defeat K. and to hunt him down. And yet its relentless pursuit does not spring from malice or vindictiveness, but is the exercise of pure justice untampered by mercy. ... Given that K. is objectively guilty, then he deserves punishment, even if – and this is the most chilling aspect of Kafka's meditations – he was from the outset unable to obey the law. Absolute justice, being absolute, can make no concession to human frailty.” ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 120.

⁵³³ „Hlavní rozdíl mezi policií za despotie a za totalitarismu spočívá v rozdílu mezi ‚podezřelým‘ a ‚objektivním nepřítelem‘. Ten druhý je definován politikou vlády, a nikoli svým přáním vládu svrhnout. Nikdy není konkrétním jedincem, jehož nebezpečné myšlenky musí být provokací doloženy nebo jehož minulost zakládá oprávněné podezření, nýbrž je vždy ‚nositel tendencí‘, podobně jako nositel choroby.“ ARENDOVÁ, Hannah. Op. cit., str. 574.

⁵³⁴ Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 97.

⁵³⁵ „Unter allen Dichtern ist Kafka der größte Experte der Macht. Er hat sie in jedem ihrer Aspekte erlebt und gestaltet.“ CANETTI, Elias. Op. cit., str. 65.

⁵³⁶ „Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe

Jednoznačné a spravedlivé posouzení Josefa K. je stejně nemožné jako jednoznačné a spravedlivé posouzení živého – a proto mnohoznačného – člověka.

Naše znalost případu K. je zlomkovitá a nejistá – jako lidská znalost libovolného skutečného jedince (libovolného druhého, ale – také proto, že ani sobě nemůžeme zcela porozumět, neporozumíme-li těm, kdo nás ovlivňují – vlastně ani sebe sama). Známe jen málo; a ani to, co známe, nejsme schopni jednoznačně hodnotit. Titorelli říká: „*Nejnižší soudci, k nimž patří moji známí, nemají totiž právo nadobro zprostit viny, to právo má pouze nejvyšší soud, vám, mně a nám všem zcela nedostupný.*“⁵³⁷ Je-li však pro člověka nedosažitelné konečné osvobození, je pro něj nedosažitelné i konečné ospravedlnění odsuzujícího rozsudku.

Již jako mladý muž napsal Franz Kafka svému příteli Oskaru Pollakovi: „*Opuštění jsme jako zbloudilé děti v lese. Když stojíš přede mnou a díváš se na mne, co Ty víš o bolestech, které jsou ve mně, a co já vím o těch Tvých. A kdybych se před Tebou na zem vrhl a brečel a povídal o nich, co bys o mně věděl víc než o pekle, když ti vykládají, že je horké a strašlivé. Už proto bychom my lidé měli stát jeden před druhým v takové vzájemné úctě, tak zamyšlení, tak milující, jako před vchodem do pekla.*“⁵³⁸

Nitro je nesdělitelné. Vzdálenost zkušenosti (zejména zkušenosti utrpení) a jejího popisu je nutná a nepřekonatelná – není než soukromý jazyk. A literární dílo Franze Kafky lze chápat mimo jiné jako výsledek setrvalého úsilí tuto vzdálenost co možná nejdůkladněji překonávat (vytvářet jazyk, který bude co možná nejsoukromější, tedy co nejméně soukromý, co nejvíce odhalující skrytý prostor soukromí), zároveň si uchovávat vědomí toho, že je v posledku nepřekonatelná; a na síle tohoto dvojediného postoje zakládat etiku úcty a lásky k druhému, jež je vždy zároveň etikou bázně před peklím, které patří k životu každého člověka, je ale ve své zkušenostní povaze a hloubce zároveň pro každého druhého člověka vždy ještě přesahné.

Druhý přesahuje libovolný soud, který by o něm mohl být vynes.

Člověk však přesto soudí – jako soudnictví či postavy Kafkova románu váben domnělou či skutečnou vinou ke každému podezřelému, tedy ke každému. Jak říká Josefu K. advokát Huld: „*obžalovaní se Leni většinou zdají krásní. Na všechny se lepí, všechny je miluje ... Právě obžalovaní jsou ze všech nejkrásnější. Nemůže to být vina, co je dělá krásnými, neboť – tak aspoň musím mluvit já jako advokát – všichni přece nejsou vinni, nemůže to být ani budoucí trest, co je už nyní dělá*

nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.“ (Nachgelassene Schriften und Fragmente II, str. 97-98) (Povídky II, str. 341-342)

⁵³⁷ „Die untersten Richter nämlich, zu denen meine Bekannten gehören, haben nicht das Recht endgiltig freizusprechen, dieses Recht hat nur das oberste, für Sie, für mich und für uns alle ganz unerreichbare Gericht.“ *Der Proceß*, str. 213. Česky str. 146.

⁵³⁸ „Verlassen sind wir doch wie verirrte Kinder im Walde. Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst, was weißt du von den Schmerzen, die in mir sind und was weiß ich von den Deinen. Und wenn ich mich vor Dir neiderwerfen würde und weinen und erzählen, was wüßtest Du von mir mehr als von der Hölle, wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiß und fürchterlich. Schon darum sollen wir Menschen vor einander so ehrfürchtig, so nachdenklich, so liebend stehn wie vor dem Eingang zu Hölle.“ *Briefe 1900-1912*, str. 28. Česky *Dopisy přátelům*, str. 32.

krásnými, neboť všechny přece nečeká trest, může to tedy být jen soudním řízením, které je proti nim vedeno a které je nějak poznamenává. Mezi těmi krasavci se ovšem najdou i obzvláště krásní. Krásní jsou však všichni, i Block, ten bídný červ.“⁵³⁹

Snad jsme sváděni k souzení proto, že jednou budeme sami souzeni. Stejně jako nevylučuje existenci Boha, nevylučuje Kafka ani možnost božsky spravedlivého soudu. V jednom z fragmentů jeho pozůstalosti se kantovsky píše: „soud vynáší rozsudek podle zákona, vždyť kdybychom předpokládali, že při tom postupuje nespravedlivě či lehkovážně, nebylo by možno žít, musíme soudu důvěřovat, že dává volný prostor majestátu zákona, neboť to je jeho jediný úkol.“⁵⁴⁰

Kafkovo postavení je však také v tomto ohledu přísně nedogmatické. A vystihuje je věta z povídky *K otázce zákonů*: „tyto zákony, jež se zde snažíme uhádnout, možná vůbec neexistují.“⁵⁴¹ Možná – neexistence zákonů není jistá. A jen z perspektivy této nejistoty lze správně postihnout smysl implicitně kritického popisu mocenského uspořádání, na něž se Kafkova povídka soustředí: Zákony, podle nichž se nám vládne, neznáme; nadřazené postavení šlechty může být založeno jen na zdání ovládaných; může, ale nemusí – a neznámé zákony mohou mít, všemu podezření navzdory, svoji platnost.

To, že povídka odkazuje i na náboženství, konkrétněji na ortodoxní judaismus, dokládá Hans Dieter Zimmermann. Výraz „šlechta“ lze přiřadit k intelektuální aristokracii znalců zákona, o jejichž chasidské kritice hovoří Kafkovi známé *Dějiny literatury jidiš* Meyera Issese Pineše,⁵⁴² tuto souvislost jen zdůrazňuje skutečnost, že s motivem pojmového protipólu této šlechty, nevzdělance, muže z lidu či lidu země, hebrejsky *am ha-arec*, zřetelně pracuje Kafkovo podobenství *Před zákonem*; a jako odkaz na judaismus lze chápat i poznámku o tom, že se součástí zákona stává jeho výklad.⁵⁴³ Především však – jako u Kafky vždy – náboženství asociuje již zcela obecný, chtělo by se říci osudový, význam zákonů, o nichž je v povídce řeč. Její smysl lze také vztáhnout nejen k ortodoxnímu judaismu, ale ke každému náboženství, které se opírá o autoritu lidského zprostředkování, tedy ke každému náboženství vůbec – včetně tradic, které se samy vyznačují jistým, z povahy věci ovšem omezeným, protikněžským západem. Zimmermann sám říká, že Kafka

⁵³⁹ „Leni die meisten Angeklagten schön findet. Sie hängt sich an alle, liebt alle ... Die Angeklagten sind eben die Schönsten. Es kann nicht die Schuld sein, die sie schön macht, denn – so muß wenigstens ich als Advokat sprechen – es sind doch nicht alle schuldig, es kann auch nicht die künftige Strafe sein, die sie jetzt schon schön macht, denn es werden doch nicht alle bestraft, es kann also nur an dem gegen sie erhobenen Verfahren liegen, das ihnen irgendwie anhaftet. Allerdings gibt es unter den Schönen auch besonders schöne. Schön sind aber alle, selbst Block, dieser elende Wurm.“ *Der Proceß*, str. 250-251. Česky str. 172.

⁵⁴⁰ „das Gericht spricht sein Urteil nach dem Gesetz, sollte man annehmen, daß es hiebei ungerecht oder leichtfertig vorgehe, wäre ja kein Leben möglich, man muß zum Gericht das Zutrauen haben, daß es der Majestät des Gesetzes freien Raum gibt, denn das ist seine einzige Aufgabe.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 378. Česky *Povídky III.*, str. 111.

⁵⁴¹ „vielleicht bestehen diese Gesetze die wir hier zu erraten suchen überhaupt nicht.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 271. Česky *Povídky III.*, str. 42.

⁵⁴² Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 127-128.

⁵⁴³ Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 128-129.

zahazuje všechny příliš jasné odkazy na judaismus, a dodává tak povídce obecnou platnost.⁵⁴⁴ „*U Kafky, zdá se, nevede k cíli ani metoda rabína, ani metoda zbožného cadíka.*“⁵⁴⁵

Možnost spravedlivého souzení není vyloučena, zůstává však vzdálená světu. A takové souzení, které do světa proniká, je ve výrazné míře násilné. Román *Proces* svádí soudit, tedy ospravedlňovat násilí, tedy bojovat.

Zpočátku však čtenář bojovný být nemusí. Kafka jej provází různými druhy pozornosti. A v první kapitole je akcentována pozornost vnějškové zvědavosti, jež se chce bavit – a to pohledem na děj, který vnímá jako dramatický. Zatčení pozoruje z protějšího domu trojice osob. Již v prvním odstavci románu Kafka píše: „*K. ještě chvilku čekal, ze svého polštáře se díval na stařenu, která bydlela naproti a pozorovala ho se zvědavostí u ní zcela neobvyklou.*“⁵⁴⁶ A motiv je během první kapitoly několikrát zopakován, například jen o několik desítek řádků později: „*Otevřeným oknem bylo znovu vidět stařenu, která s vpravdě stařeckou zvědavostí přistoupila k oknu teď přímo naproti, aby vše viděla.*“⁵⁴⁷ Stejnou hodnotu voyeurské zvědavosti má zřejmě i pozornost, kterou ději v této fázi věnuje čtenář. Každý čtenář bývá při četbě zprvu naplněn zvědavostí bez skutečné účasti. A jeho činnost zpravidla živí sebestředná touha po sdíleném osudu postavy, s níž se přitom jen povrchně ztotožňuje.

Jádro Kafkova románu ovšem vyvolává jiný druh pozornosti – pozornost právnickou, díky níž se čtenář stává obhájcem, žalobcem či soudcem K.

Závěr *Procesu* však otevírá prostor pro nový zvrat, který by opět mohl nastat i v mysli čtenáře a na němž se zároveň podílí Kafkovy postavy. „*Jako světelný záblesk rozletěla se tam křídla jednoho okna, nějaký člověk, slabý a útlý v té dálce a výšce, se rázem vyklonil daleko z okna a ještě dál rozpráhl paže.*“⁵⁴⁸ Tak popisuje Franz Kafka jednu z posledních zkušeností Josefa K. Předtím, než jeden ze dvou nelidsky strašidelných pánů vrazí nůž do jeho srdce, předtím než zazní jeho poslední slova a zůstane jen psovský stud, se objeví na scéně románu nějaký (*ein*) člověk a s ním jednání, které Josef K. pochopí jako výsostně lidský čin, jako oslovení, gesto vedené úmyslem a usilující o dorozumění, gesto, na něž lze navázat dalším gestem: když K. uvidí postavu v okně, zvedne ruce a roztáhne všechny prsty.

⁵⁴⁴ Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 130.

⁵⁴⁵ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 131.

⁵⁴⁶ „*K. wartete noch ein Weilchen, sah von seinem Kopfkissen aus die alte Frau die ihm gegenüber wohnte und die ihn mit einer an ihr ganz ungewöhnlichen Neugierde beobachtete.*“ *Der Proceß*, str. 7. Česky str. 7.

⁵⁴⁷ „*Durch das offene Fenster erblickte man wieder die alte Frau, die mit wahrhaft greisenhafter Neugierde zu dem jetzt gegenüberliegenden Fenster getreten war, um auch weiterhin alles zu sehn.*“ *Der Proceß*, str. 9. Česky str. 8.

⁵⁴⁸ „*Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch schwach und dünn in der Ferne und Höhe beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus.*“ *Der Proceß*, str. 312. Česky str. 213-214.

„Jako světelný záblesk“ není přirovnání vypravěče, nezávislého a objektivního pozorovatele. Objektivní pozorovatelé v *Procesu* nevystupují. Paradoxně právě proto ale pro skutečného pozorovatele, pro čtenáře, v Kafkově románu zůstává místo: je to právě ono místo v okně. Kafkovy texty odkazují za sebe, obsahují prázdné prostory, které podle všeho měly zůstat nevyplněné. Jsou v nich otevřená okna, do nichž mohou vstupovat čtenáři.

Obrys neurčitěho člověka v okně je určen právě jim. Právě oni stojí ve výšce a v dálce, právě oni pohlíží na K. A stěží na něj mohou pohlížet bez pohnutí; stěží mohou nezvednout ruce. A Josef K. musí, stejně jako to činil při každé příležitosti napříč románem, chápat pohyb v okně jako záměrné oslovení. Okenice se pro něj musí rozletět „jako světelný záblesk,“ musí vzbudit jeho touhu, musí se stát hlasem. A jeho myslí musí prolétnout i otázka: „*Kde je ten vysoký soud, k němuž nikdy nedospěl?*“⁵⁴⁹

Robertson o scéně píše: „*K. nabývá, když je příliš pozdě na to, aby je užil, cosi, co dříve postrádal: smysl pro lidskost, kterou sdílí s druhými.*“⁵⁵⁰ „*Krátké a opožděné probuzení lidské solidarity připomíná konec Dantonovy smrti, při němž, těsně před smrtí na popravišti, Dantonovy lidské city prolamují cynismus, jehož prostřednictvím je z větší části potlačoval.*“⁵⁵¹ „*Ale zde, v opožděném vstupu humanismu, Kafka naznačuje, že se v živoucím jádru lidskosti nachází potenciál pro vzpouru proti tomuto abstraktnímu řádu, vzpouru, která by se podobala té Ivana Karamazova. Tragédie Procesu nicméně spočívá ve skutečnosti, že se smysl sdílené lidskosti Josefa K. probouzí až v poslední chvíli jeho života.*“⁵⁵²

Robertsonovo čtení se dotýká čehosi velice podstatného, opomíjí však zkušenost čtenáře. A pozornost, kterou věnuje Josefu K., nepřestává být pozorností soudící. Mocná výzva k boji nepřestává působit.

Jádro lidství však není přístupné, zaujímáme-li – nutně vnější – postoj soudce. A jádro lidství není přístupné ani tehdy, ztotožňujeme-li se s druhým způsobem, jakým se vnímající příjemce uměleckého díla obvykle ztotožňuje s jeho postavami – jádro lidství není přístupné, jsme-li ještě i v druhém stále jen o vlastní úspěch usilujícím já.

Román *Proces* provází čtenáře proměnami pozornosti. A poslední proměna, třebaže zůstává Kafkou jen naznačená, se zdá vyjadřovat účast nezávislou na případné Josefově vině; účast, mezi

⁵⁴⁹ „*Wo war das hohe Gericht bis zu dem er nie gekommen war?*“ *Der Proceß*, str. 312. Česky str. 214.

⁵⁵⁰ „*K. does acquire, when it is too late to be of use, something which he previously lacked: a sense of humanity he shares with other people.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 127.

⁵⁵¹ „*The brief and belated awakening of K.'s human sympathies reminds one of the end of Dantons Tod where, just before Danton's death on the scaffold, his human feelings break through the cynicism with which he has largely repressed them.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 128.

⁵⁵² „*But here, in a belated access of humanism, Kafka is suggesting that in the vital core of humanity there lies the potential for a rebellion against this abstract order, a rebellion which would resemble Ivan Karamazov's. The tragedy of Der Prozeß consists, however, in the fact that Josef K.'s sense of shared humanity awakens only in the last minute of his life.*“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 129.

jejíž předpoklady náleží zkušenost jeho nerozsouditelného *Procesu*; účast, jež sice nemusí nastat (*Proces* je jen příležitost), jež však nastat může.

Je rovněž zřejmá blízkost *Procesu* a povídky *V kárném táboře*. I v ní se stává předmětem soudícího pohledu samo soudnictví:⁵⁵³ Cestovatel „*cestuje pouze s úmyslem vidět, a rozhodně ne proto, aby změnil cizí soudnictví*“,“⁵⁵⁴ avšak nakonec jej mění; obdobně také čtenář nejprve čte jen s úmyslem číst, nemůže však než soudit a v soudu, který je zápasem o přiřazení smyslu, měnit. I *V kárném táboře* na viditelný povrch vystupuje především nelidskost trestání. A objevuje se i gesto podobající se gestu Josefa K. při popravě: „*zatímco se voják zabýval jeho pravou rukou, vztáhl levou, ani nevěděl kam; byl to však směr, kde stál cestovatel*.“⁵⁵⁵

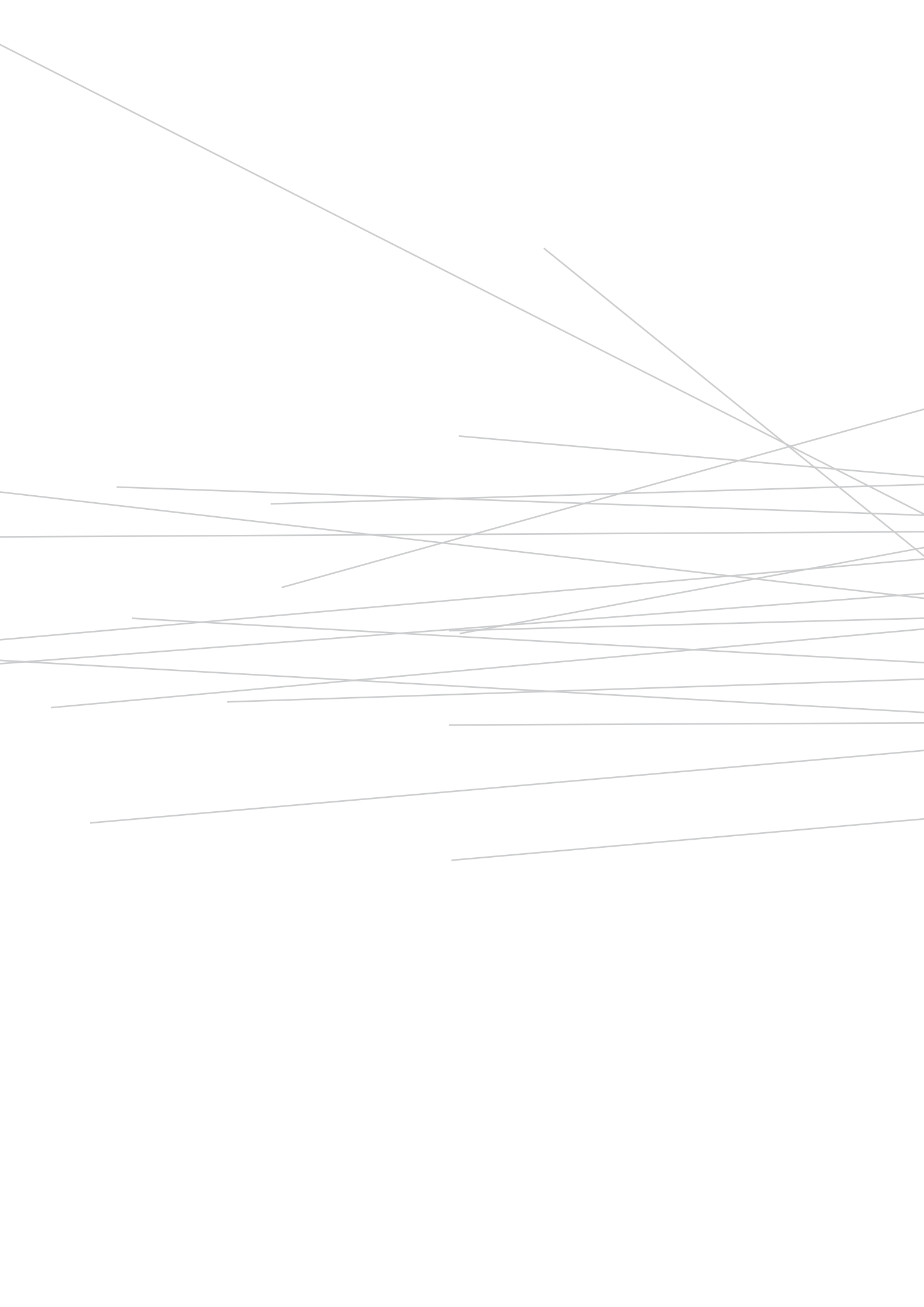
Myšlení Kafka i Nietzscheho zaznamenává oscilace mezi jistotou a nejistotou v situaci prožívaného chybění zákona. Nietzsche však oproti Kafkovi činí dva kroky navíc: Prvním popírá existenci na člověku nezávislého řádu (kterou Kafka jen zpochybňuje); a druhým vyhlašuje za zákon to (a právě to), co požaduje jeho vůle (což Kafka nikdy neučinil). V obou případech jde o kroky směřující k větší jistotě: jistotě nejistoty a jistotě jistoty. Franz Kafka i Friedrich Nietzsche znali nebezpečí spojené s vědomím pochybnosti; Kafka však u pochybnosti setrval, zatímco Nietzsche nikoliv. Jestliže ve světě Kafkovy prózy platí, že není jisté, zda všechny lidské interpretace nejsou jen interpretacemi, Nietzsche tvrdí, že všechny lidské interpretace jsou jen interpretacemi; a posléze vyhlašuje svoji vlastní interpretaci za pravdu přírody samé. Zatímco ve světě Kafkovy prózy není dosažitelný svrchovaný soud nezpochybnitelné autority, Nietzscheho filosofie tvrdí, že takový soud neexistuje; a posléze sama soudí s jistotou odpovídající stanovisku nezpochybnitelné autority.

Nietzscheho filosofie však tvrdí i cosi jiného: Původ jevu neurčuje smysl jevu. Dějiny jsou neukončeným zápasem vždy ještě dočasných a nikdy ne zcela spravedlivých soudů, jejichž prostřednictvím získávají jednotlivé jevy stále nové významy. Také Nietzscheho myšlenky zůstávají potenciálně nezávislé na vůli, která působila při jejich vzniku.

⁵⁵³ Nejen v souvislosti se stejnojmenným románem upozorňuje Wiebrecht Ries na dvojznačnost Kafkou popsaného procesu. Soud je zobrazen způsobem, který vzbuzuje pochybnosti, zda nemá být právě on souzen, či dokonce odsouzen – jako nespravedlivě soudící sídlo jen zdánlivě legitimní moci; zda souzený a odsouzený K. není ve skutečnosti obětí; zda ještě lze jeho utrpení chápat jako potrestání viny. Srov. RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, str. 130.

⁵⁵⁴ „*er reise nur mit der Absicht zu sehen und keineswegs etwa, um fremde Gerichtsverfassungen zu ändern*.“ *In der Strafkolonie*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 222. Česky: *V kárném táboře*, in: *Povídky I*, str. 161.

⁵⁵⁵ „*er streckte, während der Soldat mit seiner rechten Hand beschäftigt war, die linke aus, ohne zu wissen wohin; es war aber die Richtung, wo der Reisende stand*.“ *In der Strafkolonie*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, str. 220-221. Česky: *V kárném táboře*, in: *Povídky I*, str. 160.



Souzení je motivované zápasem o moc. A mocenskými cíli jsou ovlivňovány také celkové systémy reprezentací skutečnosti, které na základě souzení vznikají. Vznik a podoba jednotlivých reprezentací souvisí s minulostí, přítomností a budoucností zápasů, v nichž se nachází ti, kdo dané reprezentace přijímají. Existence možných či skutečných zápasů motivuje jejich vznik. Reprezentace se vyvíjejí jako obranné či útočné zbraně, nástroje pro zdůvodnění porážek a vítězství, nástroje k oklamání, zranění či zničení protivníka. Sama existence různých reprezentací pak zápas nejen upevňuje, nýbrž také prohlubuje. Z protivníků činí obyvatele různých, mnohdy neslučitelných světů, v nichž mají jednotlivé události různý, mnohdy neslučitelný význam, což vede k utváření navzájem neslučitelných sebepojetí zápasících stran. Platnost uvedených zákonitostí je obecná. Týká se vytváření soudů a reprezentací ve vztazích mezi jednotlivci. Týká se vytváření soudů a reprezentací ve vztazích mezi skupinami. Týká se všech úrovní lidské totožnosti.⁵⁵⁶

Přijetí určité reprezentace je motivováno především její prospěšností. Rozhodující roli hraje, zda se daná reprezentace projevuje jako užitečná v zápasech, do nichž vstupuje ten, kdo reprezentaci zastává. A je-li přesto požadováno, aby reprezentace odpovídala zkušenosti a nebyla v rozporu sama se sebou, tato kritéria pravdivosti podřízení moci neodstraňují. Vnímání je nemyslitelné bez výběru a pojmového uchopení, je tedy samo vždy již podřízené souzení – a řádu reprezentace, která byla vytvářena s ohledem na postoje a zájmy vnímajícího jedince (nebo skupiny, do níž jedinec náleží). Požadavek bezrozpornosti pak střetu různých reprezentací nebrání (jelikož může být do určité reprezentace zařazen jen částečný výběr dějů souvisejících s reprezentovanou množinou událostí, je možné vytvářet více vnitřně bezrozporných, ale navzájem protichůdných reprezentací této množiny) a je uplatňován jen s ohledem na vědomou rovinu reprezentace. Každá reprezentace je však spojena i s určitým nevědomím, souborem motivů, které sice s reprezentací souvisí a spolupůsobí při jejím utváření, nejsou ale tím, kdo reprezentaci zastává, plně přijímány a mohou být s vědomou rovinou reprezentace v rozporu.

Spor mezi reprezentacemi je neodstranitelný ve stejné míře, v níž je neodstranitelný zápas o moc: o vládu nad sebou samým, nad druhými, nad zdroji. Mnoho reprezentací si nárokuje všeobecnou platnost. Výslovně či nevýslovně si ji dokonce nárokuje každá reprezentace, která chce být přijata jako reprezentace vystihující skutečnost. Skutečnost však není plně reprezentovatelná. A k všeobecnému přijetí jediné částečné reprezentace by mohlo dojít pouze v situaci, v níž by ustaly všechny zápasy, z jejichž existence plyne různost požadavků na reprezentace zastávané jednotlivými zápasícími stranami. Pokud by však vymizely zápasy, vymizelo by i souzení a na soudech závislá tvorba reprezentací světa.

⁵⁵⁶ Ve *Výzkumech jednoho psa* se o ne-psových (patrně lidských) bytostech říká: „*jak cize jeden druhého mívá, jak je nespojuje žádný vysoký ani nízký zájem, jak je naopak každý zájem vzájemně oddaluje ještě víc, než jak to s sebou nese obyčejný stav klidu.*“ „*wie fremd sie aneinander vorübergehn, wie sie weder ein hohes noch ein niedriges Interesse verbindet, wie vielmehr jedes Interesse sie noch mehr von einander abhält, als es schon der gewöhnliche Zustand der Ruhe mit sich bringt.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 425. *Česky Povídky III.*, str. 142.

Tedy konec – nikoliv jako soud, nýbrž jako konečné utichnutí soudů? Tedy spása – jako oprostění od právních vzorců, jež bývají základem i pro pojetí spásy (spása jako zapomenutí, do něž má mizet Josefína)? Tedy spása od spásy? Nebo naopak: Tedy konec konce? A věčnost zápasícího souzení ve světě, jež je vůlí k moci (i Kafka píše: „*Vojsko má moc nade vším*“⁵⁵⁷)? Nebo hledání, zda cosi není (navzdory všemu) na (neukončitelném) zápasu soudících mocí nezávislé?

Díla Friedricha Nietzscheho a Franze Kafky se vztahují ke všem uvedeným otázkám.

A odpovědi na všechny z nich se kříží v Nietzscheho knize, kterou prokazatelně znal již mladý Franz Kafka, v knize, kterou lze lokalizovat do meziprostoru filosofie, náboženství a krásného umění – v knize *Tak pravil Zarathustra*.

Zarathustrový řeči sledují mnoho cílů. Mezi nejzásadnější náleží náprava individuální a skupinové fragmentarity současné existence. Obdivovaní lidé přítomnosti jsou „*zlomky a údy*“,⁵⁵⁸ „*převrácenými mrzáky*“,⁵⁵⁹ neboť rozvíjejí-li jednu schopnost, rozvíjejí ji za cenu zakrnění schopností ostatních. A lidstvo jako takové dosud neexistuje – chybí mu společný cíl: „*Tisíc bylo dosud cílů, neb tisíc bylo národů. Jen pouto těch tisíc šijí schází ještě, schází jediný cíl. Lidstvo ještě nemá cíl. A rcete mi, bratří moji: schází-li dosud lidstvu cíl, zda neschází také – lidstvo samo ještě?*“⁵⁶⁰ Zarathustrovým cílem je nalezení cíle. A ten by měl napravit i zlomkovitost současných jedinců: „*A toť má celá snaha i touha, abych v jednotu snesl a zbájl a zbásnil, co je zlomkem a hádankou a hrůznou náhodou.*“⁵⁶¹

Absence cíle přináší mnohá zla. A nepatří k nim jen mrzačení, které jako obdivuhodné předvádí deformující a zraňující (veliké oko, veliké ucho, veliká huba či veliké břicho a malost všeho ostatního), či „*nacionalistické šílenství*“ a uctívání nové modly (spíše zdánlivě než doopravdy národního) státu.⁵⁶² Rozhodujícím zlem života bez cíle je vytrácení samotné vůle k životu – trpnost pesimistického nihilismu.⁵⁶³

Chybí-li člověku orientující představa cíle, přestává žít. Avšak myslet cíl jako konec – tedy tak, jak bývá myšlen – znamená rovněž přitakávat nihilismu, a to z většího množství navzájem propojených důvodů.

Myslet cíl jako konec znamená – přinejmenším v náboženských vzorcích, proti nimž se Nietzsche především vymezuje – předpokládat poslední soud; a předpokládat poslední soud

⁵⁵⁷ „*Das Militär hat Gewalt über alles.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Česky Povídky III., str. 204.

⁵⁵⁸ „*Bruchstücken und Gliedmaassen*“ Zál KGW='VI-1.174' KSA='4.178', česky str. 126.

⁵⁵⁹ „*umgekehrte Krüppel*“ Zál KGW='VI-1.174' KSA='4.178', česky str. 126.

⁵⁶⁰ „*Tausend Ziele gab es bisher, denn tausend Völker gab es. Nur die Fessel der tausend Nacken fehlt noch, es fehlt das Eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel. Aber sagt mir doch, meine Brüder: wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch – sie selber noch?*“ Zál KGW='VI-1.72' KSA='4.76', česky str. 52-53.

⁵⁶¹ „*Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall.*“ Zál KGW='VI-1.175' KSA='4.179', česky str. 127.

⁵⁶² „*der Nationalitäts-Wahnsinn*“ (aforismus č. 256 *Mimo dobro a zlo*, JGB kgw='VI-2.209' ksa='5.201', česky str. 158). Srov. také Zál KGW='VI-1.57' KSA='4.61' - Zál KGW='VI-1.60' KSA='4.64', česky str. 42-44.

⁵⁶³ Základní varianty pojmu nihilismu u Nietzscheho shrnuje ve svém článku *Nihilismus* Elisabeth Kuhn. Srov. KUHN, Elisabeth. *Nihilismus*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011, str. 293-298.

znamená předpokládat možnost spravedlivého souzení, tedy pracovat s morálkou, jež je navíc chápána jako morálka absolutní. Morálka jako taková však podle Zarathustry chrání stávající jedince a skupinová uspořádání, tedy brání tvořivosti, tedy životu vůle, tedy právě tomu životu, jenž potřebuje cíl; a absolutní morálka zabraňuje tvořivosti obzvláště silně, neboť místo mnohosti možných hodnot, jež by mohly orientovat individualizované volní směřování, prosazuje jediný, obecně platný systém. „Dobří totiž – nedovedou tvořit: jsou vždycky počátkem konce: - ukřižují toho, kdo píše nové hodnoty na nové desky, sami sobě obětují budoucnost - ukřižují všechnu lidskou budoucnost! Lidé dobří – ti byli vždycky počátkem konce.“⁵⁶⁴

Předpokládat poslední soud navíc znamená předpokládat ne-konajícího (neboť spravedlivého) činitele posledního soudu, tedy Boha, jehož existence je podle Nietzscheho vyvratitelná, či přinejmenším zpochybnitelná. Náboženství se tak sice staví proti nihilismu, jeho plné propuknutí však jen odsouvá. A především: Nihilismus právě předpokladem posledního soudu skrytě vyjadřuje, neboť jednání maskované jako nejednání se (přinejmenším nepřímo) staví proti jednání otevřenému (souzení předkládané jako trest odsuzuje souzení, které se jako trest nepředkládá).

Dosažení konce jako posledního soudu by navíc potvrdilo právě to, proti čemu usiluje působit vůle, jež podle Nietzscheho motivuje jeho očekávání – totiž neměnnost minulosti. Vůle je vůlí k tvorbě. To, co minulo, však přetvořit nemůže („Bez moci jsouc proti tomu, co jest vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost“).⁵⁶⁵ Může nicméně očekávat přehodnocení významu jednotlivých událostí a bytostí v budoucím soudu. Budoucí poslední soud by ale znamenal nezvratné vítězství minulosti – po něm by žádné souzení nenastalo, vše by bylo minulé a minulé by bylo i určování hodnot toho, co se událo. Život by ustal. Vůle křesťanství je proto vůlí k zániku, působí v ní „nenávidění ‚světa‘ ... touha po nicotě, po konci, po odpočinku, po ‚šabatu šabatů‘.“⁵⁶⁶

Zarathustra usiluje nalézt a prosadit cíl, který by nebyl koncem. A bezmoc vůle ve vztahu k minulému a míjejícímu, jež zároveň vytváří napětí ve vztahu k budoucnosti a prohlubuje potřebu cíle, usiluje vyjádřit jinak než předpokladem posledního soudu.

Také napětí, jež vyplývá ze záporného hodnocení minulého a nezměnitelnosti toho, co se již událo, totiž prožívá nejen „duch pomsty“,⁵⁶⁷ jež se projevuje v eschatologii křesťanství, ale také Zarathustra. To je ostatně zřejmé z předchozího – i veliké na současnosti se mu jeví jako zmrzačené; a přitakání budoucímu předpokládá odmítnutí určitých rysů současného. Také Zarathustra proto žádá spásu – avšak spása, kterou žádá, nemá být jen spásou, nýbrž i spásou od spásy. V určitém ohledu usiluje Zarathustra o totéž, co jiní očekávají od posledního soudu – o takovou změnu smyslu minulých či současných událostí, která by je umožňovala přijmout: „Aby

⁵⁶⁴ „Die Guten nämlich — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: — — sie kreuzigen Den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft! Die Guten — die waren immer der Anfang vom Ende.“ 'ZaIII' KGW='VI-1.262' KSA='4.266', česky str. 195.

⁵⁶⁵ „Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist — ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.“ ZaII KGW='VI-1.176' KSA='4.180', česky str. 127.

⁵⁶⁶ „Hass auf die „Welt“ ... ein Verlangen in's Nichts, an's Ende, in's Ausruhen, hin zum „Sabbat der Sabbate“ (KGW='III-1.12' KSA='1.18') (česky GT, str. 15)

⁵⁶⁷ „Der Geist der Rache“ ZaII KGW='VI-1.176' KSA='4.180', česky str. 128.

vše minulé na člověku vykupovali a každé „Bylo“ přetvářeli, až promluví vůle: „Ale tak jsem tomu chtěla! Tak tomu budu chtít – ‘ – to jsem nazýval vykoupením, to jediné jsem je učil vykoupením zvat.“⁵⁶⁸ Vědomí hodnoty současného a budoucího, jež by proměnou jeho smyslu vykupovalo minulé, však má vycházet ze vztahu k cíli, jež sám neoznačuje nic než vždy do budoucnosti orientovanou tvořivost; a pojetí času, s nímž Nietzsche pracuje, nepřipouští spočinutí konce – ani z hlediska subjektivního vědomí jedince, ani z hlediska celku kosmického dění. A tedy: Jestliže by spása poslední soudu ze všeho učinila minulost, spása Zarathustrova má i z minulosti učinit budoucnost, čas otevřený tvořivé činnosti vůle.

Jméno Zarathustrova cíle zní – „nadčlověk.“ A obsah pojmu nadčlověka zůstává u Nietzscheho vymezen jen obecně, často spíše nepřímě – nadčlověk je tvůrce, především tvůrce hodnot; nadčlověk přitakává životu, především svému životu – jako stávání se sebou samým; nadčlověk nadřazuje význam vrcholného nad soucit s nezdařilým; nadčlověk je celistvý jedinec (tedy nikoliv „obrácený mrzák“), který filosofickou tvořivost spojuje s přitakáním tělesnosti a smyslovosti v individualizované καλοκαγαθία, jež neodkazuje na žádný soubor společensky sdílených ctností.⁵⁶⁹

„Nadčlověk“ je cíl scelující lidstvo.

„Nadčlověk“ je ale také šifra pro vnitřně rozrůzněnou (tedy ne-konečnou) šlechtu: „Proto, ó moji bratři, je třeba nové šlechty, jež jest odpůrkyní vši luzy a vši násilnické pánovitosti a na nové desky nově píše slovo ‚šlechtný‘. Mnoha šlechtných totiž je třeba i mnoha jejich odrůd, aby byla šlechta! Anebo, jak jsem kdysi děl v podobenství: ‚To právě jest božskosti, že jsou bohové, ale že není boha!‘“⁵⁷⁰

A především: Má-li být nadčlověk tvůrcem, nemůže být než ne-konečným cílem. A jakékoliv pojmenování jeho ctností nemůže být než předběžné – a riskantní, neboť již samo jméno činí ctnost věcí stáda: „Bratře můj, máš-li ctnost a ctnost-li je to tvá, nesdílíš se o ni s pranikým. Chceš ji ovšem jménem jmenovati a mazliti se s ní; chceš ji zatahat za ucho a mít s ní kratochvíli. A hled! Teď se o její jméno sdílíš s lidem, teď jsi se davem a stádem stal se svou ctností! Lépe bys učinil, kdybys řekl: ‚nevyslovitelné jest a bezejmenné, co mé duši působí trýzeň a sladkost a co jest i hladem mých vnitřností.‘ Tvá ctnost budiž příliš vznešena pro důvěrnost jmen: a je-li ti již nutností, o ní mluvit, nestyď se, o ní se zajíkat. Tedy mluv a zajíkej se: ‚to je moje dobro, to miluji já, tak se mně to docela líbí, jedině tak chci já míti dobro.‘ Nechci to za boží zákon, nechci to za lidský řád a za lidskou nutnost: nebudiž mi to sloupem, jenž ukazuje k nadsvětím a rájům. Pozemská je to ctnost, kterou

⁵⁶⁸ „Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alle „Es war“ umzuschaffen, bis der Wille spricht „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen —“ — Diess hiess ich ihnen Erlösung, Diess allein lehrte ich sie Erlösung heissen. — —“ (KGW=VI-1.245' KSA='4.249') Český str. 182.

⁵⁶⁹ K motivu obrácených mrzáků se Nietzsche vrací v následujícím aforismu: [Aphorism n=8934 id='VII.25[196]' kgw='VII-2.62' ksa='11.66'] „Vielheit der Eigenschaften und deren Band — mein Gesichtspunkt. Die Doppel-Zwillings-Kräfte z. B. bei Wagner Poesie und Musik; bei den Franzosen Poesie und Malerei; bei Plato Poesie und Dialektik usw. Die Vereinzelung einer Kraft ist eine Barbarei — „umgekehrte Krüppel“.“

⁵⁷⁰ „Darum, oh meine Brüder, bedarf es eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreib „edel“. Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, dass es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichniss sprach: „Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt!“ (ZaIII' KGW=VI-1.250' KSA='4.254', Český str. 186.

miluji: málo v ní moudrosti a nejméně jest v ní rozum lidí všech. Ale tento pták si u mne vystavěl hnízdo: proto jej miluji a laskám, - teď sedí u mne na zlatých vejcích.“⁵⁷¹

I proto se snad Nietzscheho myšlení pohybuje na hraně tragického patosu a ironie: „Věřu, vždy jsme taženi vzhůru – totiž k říši mračen: na ně posadíme pestré své stvůry a jmenujeme je pak bohy a nadlidmi – Vždyť jsou právě lehounčí dost pro tato křesla! – všichni ti bozi a nadlidé.“⁵⁷²

Nelze říci, že Nietzsche volil za nás.

Zarathustrovo pojetí času je – věčný návrat téhož. Učení věčného návratu mělo být kosmologickou teorií,⁵⁷³ především však mělo působit jako součást rozhodujícího experimentu představitosti: „Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti ... Nevrl by ses na zem, neskřípal zuby a neproklínal démona, jenž by takto mluvil? Nebo jsi jednou zažil tak úžasný okamžik, v němž bys mu odpověděl: ‚tys bůh a já nikdy neslyšel nic božštějšího!‘“⁵⁷⁴

Příčina tíživosti představy věčného návratu je zřejmá: Vše, co se děje, se děje věčně – odpočinek, po němž podle Nietzscheho touží vůle křesťanství, nikdy nenastane, neboť nikdy neskončí ani čas jako takový, ani prožívané vědomí času jednotlivého života; a případné záporné hodnocení sebe sama (na něž klade důraz aforismus *Největší zátěž*) či člověka jako druhu (na něž se soustředí Zarathustra) je předpokladem věčného opakování znásobeno doslova nekonečně – výraz „největší“ v názvu aforismu nenadsazuje.

Zřejmá je ale i potenciální božskost této představy: Vše, co se děje, se bude dít navěky – a navěky se bude opakovat také případná vrcholná (slastná, radostná, naplňující) zkušenost. Také tato zkušenost bude věčná – i kdyby trvala jen prchavý okamžik. I konečné je nekonečné. A

⁵⁷¹ „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemeinsam. Freilich, du willst sie bei Namen nennen und lieblosen; du willst sie am Ohre zupfen und Kurzweil mit ihr treiben. Und siehe! Nun hast du ihren Namen mit dem Volke gemeinsam und bist Volk und Heerde geworden mit deiner Tugend! Besser thätest du, zu sagen: „unaussprechbar ist und namenlos, was meiner Seele Qual und Süsse macht und auch noch der Hunger meiner Eingeweide ist.“ Deine Tugend sei zu hoch für die Vertraulichkeit der Namen: und musst du von ihr reden, so schäme dich nicht, von ihr zu stammeln. So sprich und stammele: „Das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschen-Satzung und -Nothdurft: kein Wegweiser sei es mir für Über-Erden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe: wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft Aller. Aber dieser Vogel baute bei mir sich das Nest: darum liebe und herze ich ihn, — nun sitzt er bei mir auf seinen goldenen Eiern.“ (Aphorism id='Zal-Text-5' kgw='VI-1.38' ksa='4.42') Český str. 31-32.

⁵⁷² „Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: — Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen.“ (KGW='VI-1.160' KSA='4.164') Český str. 116. Rüdiger Safranski o světu věčného návratu píše: „wie sollte man lachen über das Weltgeschehen, das doch in Wahrheit ein Marionettenspiel ist, was man indes noch nicht bemerkt hat. Noch ist es die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen (3, 370; FW), in Wirklichkeit aber wird doch die Komödie des Daseins aufgeführt.“ (SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 242) Ovšem Safranski zároveň dodává: Nietzsche nikdy nepřestal být přitahován ani patosem tragického, patosem propůjčujícím smysl.

⁵⁷³ K historii a interpretaci myšlenky věčného návratu u Nietzscheho, srov. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 226-344. Nebo Miguel Skirl, *Ewige Wiederkunft*. Nietzsche Handbuch, str. 222-230.

⁵⁷⁴ „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte ... Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘“ FW, § 341, kgw='V-2.250' ksa='3.570', český str. 201.

nekonečně násobené bude tedy i případné kladné hodnocení sebe sama či člověka jako druhu, včetně jeho uvažovaných budoucích sebezprekonání.

Právě ztotožnění s nad-individuálním celkem by ostatně mělo umožnit přijetí věčného návratu i tomu, kdo si jako jedinec nepřítakává. Smysl jednotlivého života zůstává otevřený ještě i v okamžiku smrti – fakticky se sice bude opakovat jako věčně týž, otevřené však zůstanou možnosti budoucích reinterpretací jeho smyslu. Vůle není vůči minulosti bezmocná. A ze společenského či politického hlediska Zarathustra vyzývá právě k tomu, aby se nenaplnění minulí a současní obětovali naplněným budoucím – aby se člověk obětoval nadčlověku, jehož zdařilost ospravedlní i vše lidské; a aby zároveň sám – právě ve svém obětování – našel okamžik, jenž promění myšlenku návratu v myšlenku božskou.

Konec neexistuje – energie je věčně činná. Konec neexistuje – v nekonečném čase věčně činného dění se věčně opakuje i to, co prožíváme jako své vědomé životy.⁵⁷⁵

Ale z věčného návratu má plynout i cosi jiného: Nietzschevská věčnost, jež není ani nekonečným prodloužením bytí v nepřetržitém čase, ani stálostí nadčasového, znemožňuje jednoznačně rozlišovat jednotlivé rozměry času – minulost je vždy i budoucí, budoucnost vždy i minulá a přítomnost vždy minulá i budoucí. A proto neexistuje nejen konec, ale ani počátek konce, jímž je morálka – totiž morálka, jež je implicitně přítomná v samotné, do budoucnosti jako výjimečného rozměru orientované, časovosti lidského prožívání.

Když se Zarathustra před východem slunce obrací k čistému a hlubokému nebi, žehná mu takto: „*Toto pak jest mé žehnání: nad každou věcí buď vlastním svým nebem, svou okrouhlou střechou buď, svým azurným zvonem a věčnou jistotou: a blažen, kdo takto žehná! Neboť veškerý věci jsou křtěny u zdroje věčnosti a mimo dobro a zlo; i dobro a zlo však jsou jen přechodnými stíny a vlhkými chmurami a vleklými mračny. Věru, je žehnáním a ne rouháním, hlásám-li: „nade všemi věcmi se klene nebe náhoda, nebe nevinnost, nebe nenadání, nebe bujnost.“* „Z nenadání“ – toť nejstarší šlechtictví světa, to já jsem vrátil věcem, osvobodiv je z rabství pod vládou účelu.“⁵⁷⁶

Vláda účelu se opírá o nedocnění nahodilého a přecenění údajných (lidských či božských) záměrů; vychází však zároveň z obvyklého pojetí času, v němž se minulé a současné jeví (pouze či především) jako prostředek k dosažení budoucího. Časovost, jež takové pojetí přijímá, vede k apriornímu znehodnocení současného – činí z budoucnosti zásvětí, jež je vnější současnému životu; a jež je tedy – neboť život není žit jinak než jako současný – vnější životu vůbec; předpokládá pak buď budoucí dosažení konce (se všemi potížemi, jež pojem konce provázejí), nebo nekonečné odsouvání přítomnosti smyslu.

⁵⁷⁵ Srov. SKIRL Miguel. Op. cit., str. 222-230.

⁵⁷⁶ „Das aber ist mein Segnen: über jedwedem Ding als sein eigener Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurige Glocke und ewige Sicherheit: und selig ist, wer also segnet! Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken. Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth.“ „Von Ohngefähr“ — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.“ (ZaIII KGW=VI-1.205' KSA=I4.209') Český str. 151-152.

Učení o věčném návratu tyto – navzájem provázané a obvyklým pojetím času sugerované – koncepce narušuje. Charakteristické jsou formulace třetího dílu *Tak pravil Zarathustra*. Zarathustrova zvířata v aforismu *Uzdravující se* říkají: „*Každým okamžikem počíná se jsoucno ... Střed jest v každém bodě.*“⁵⁷⁷ A tvrdí, že podle Zarathustrova učení jsou ve velkém roku vznikání všechny roky „*navzájem rovny, v největším a též v nejmenším.*“⁵⁷⁸ Zarathustra sám na počátku aforismu *O veliké touze* praví: „*Ó, moje duše, já tě naučil, abys říkala ‚Dnes‘ jako ‚Kdys‘ a ‚Před časy‘ a tančila svůj rej přese všechno Zde a Tu a Tam.*“⁵⁷⁹ A v samotném závěru *Druhé taneční písně*, kterou je ukončen třetí oddíl knihy, se nechává oslovit následující „*ptačí moudrostí*“:⁵⁸⁰ „*Hleď, není Nahoře, není Dole! Dokola se převrať, vymršť se ven, zpátky se vrz, ty lehký! Zpívej! nemluv již! – zda nejsou všechna slova stvořena pro těžké tvory? Zda lehkému nelžou všechna slova? Zpívej! Nemluv již!*“⁵⁸¹

Vše minulé je a vždy bude zároveň budoucí, vše budoucí je a vždy bylo zároveň minulé; přítomnost je sice prchavým okamžikem, každý okamžik ale má – své prchavosti navzdory – vlastní věčnost.

Rozklad jednoznačné odlišitelnosti rozměrů času rozkládá hodnotový řád, jehož existenci předpoklad jejich jednoznačné odlišitelnosti sugeroval. Zarathustrova moudrost opouští uvažování, podle nějž hodnota událostí závisí na postavení v příčinném zřetězení časových řad. Opouští nadhodnocování budoucnosti. A opouští nadhodnocování jakéhokoliv, zdánlivě jednoznačného řádu. Všechna slova jsou příliš těžká a lehkému lžou: Vytvářejí nepravdivé zdání tíže, v němž jsou jednotliviny připoutávány silou soudu k obecným, vůči nim vždy ještě nespravedlivým, významům. A jestliže Zarathustra nemá mlčet, nýbrž zpívat, lze také toto vyjádření chápat jako výzvu k odlehčenému užívání jazyka, které žádnému soudu nepřisuzuje význam soudu posledního, které si je vědomo toho, že skutečná hodnota spočívá v dění samém a je v soudu nerepresentovatelná, které však přesto hovoří, neboť jen určování vždy ještě dočasného smyslu vnáší do života pohyb. Nejde o ustrnutí v přítomnosti – již proto, že přítomnost sama není strnulá; je plností vůle, která sice směřuje k cíli, je ale zároveň přítomná v současné činnosti.

Předpoklad věčného návratu nemá zastavit úsilí, má však vést k tomu, aby se přítomnost a minulost nejevily jako a priori méně hodnotné. Stával-li se jedinec tím, kým je, v minulosti, není to méně hodnotné, než bude-li se jím stávat v budoucnosti.

Nadčlověk – to je neomezená tvořivost; nadčlověk – to je ne-konečný cíl vyhlášený řečí, jež si je vědoma své lehkosti, řečí, jež se proměňuje ve zpěv; návrat – to je věčnost okamžiků a vlastní nebe, jež má náležet každé věci a události; návrat – to je výzva k přijetí všeho, co se ukáže jako vztažené

⁵⁷⁷ „*In jedem Nu beginnt das Sein; Die Mitte ist überall.*“ ZaIII KGW='VI-1.269' KSA='4.273', česky str. 200.

⁵⁷⁸ „*Alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.*“ ZaIII KGW='VI-1.272' KSA='4.276', česky str. 202.

⁵⁷⁹ „*Oh meine Seele, ich lehrte dich ‚Heute‘ sagen wie ‚Einst‘ und ‚Ehemals‘ und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen.*“ ZaIII KGW='VI-1.274' KSA='4.278', česky str. 203.

⁵⁸⁰ „*Vogel-Weisheit*“ ZaIII KGW='VI-1.287' KSA='4.291', česky str. 213.

⁵⁸¹ „*Siehe, es giebt kein Oben, kein Unten! Wirf dich umher, hinaus, zurück, du Leichter! Singe! sprich nicht mehr! – „sind alle Worte nicht für die Schweren gemacht? Lügen dem Leichten nicht alle Worte! Singe! sprich nicht mehr!“* ZaIII KGW='VI-1.287' KSA='4.291', česky str. 213.

k naplněnému, ať už by naplněné bylo v časoprostoru opakujícího se vesmíru umístěno kdekoliv; návrat – to je neodlišitelnost napětí vůči minulosti a vůči budoucnosti.

Zarathustra stvrzuje hodnotu proměnlivého i proměnlivosti samé. A Zarathustra má znamenat konec pojmu konce: Může a má existovat neomezené množství ne-konečných cílů – konce však není.

Otevřenost smyslu jednotlivých událostí a možnost jejich přijetí vztažením k událostem naplněným a naplňujícím i nenadhodnocování budoucnosti nad minulostí jsou přitom myšlenky, které lze samy o sobě i ve vzájemném spojení uchovat také mimo výslovně nietzschovský rozvrh – postačuje soudit bez předpokladu souzení vnějších kritérií; postačuje chápat čas jako rozměr hodnotově neutrální – stejně jako to běžně činíme u rozměrů prostorových.

Na předchozích stranách představený výklad se opírá mimo jiné o interpretaci motivu volního působení na minulost. A odpovídá v tomto ohledu pojetí, jež je v rámci nietzschovského bádání obvyklé. Paul S. Loeb toto obvyklé pojetí (řeč je dokonce o „*interpretačním konsensu*“)⁵⁸² charakterizuje v knize *The Death of Nietzsche's Zarathustra* slovy: „*Zarathustrovo zpětné volní působení spočívá v literární, historické nebo psychologické operaci, jejímž prostřednictvím je při pohledu zpět přepsána minulost afirmujícím a uschopňujícím způsobem.*“⁵⁸³ A cituje formulaci Alexandra Nehamase: „*Novým způsobem života, věří [Nietzsche], může být změněna i minulost. ... Takové chtění ‚zpět‘ nemůže doslova zrušit minulost. Není však především jednoduché říci, co minulost přesně je. ... [Nietzsche] bere v úvahu svůj názor, že je každý z mých minulých činů nutnou podmínkou pro to, abych byl tím, čím jsem dnes. Jak vidím své současné já, zásadně ovlivňuje samu povahu mé minulosti. Jsem-li jen na okamžik takový, jaký bych chtěl být znovu, pak budu také přijímat všechny své minulé činy, které, jako podstatné a zakládající pro já, které chci opakovat, jsou nyní nově přepsány. Vytvořením přijatelné budoucnosti – na podkladu minulosti – ospravedlňujeme a vykupujeme vše, co učinilo tuto budoucnost možnou; a to je vše ... Přijmout přítomnost tedy znamená přijmout cokoliv, co k ní vedlo. V tomto smyslu může člověk nyní říci o tom, co se již stalo, ‚tak jsem tomu chtěl.‘*“⁵⁸⁴

Sám Loeb, který se stejně jako já opírá mimo jiné o kapitolu *O vykoupení*, však čte Nietzscheho záměr silněji – a způsobem, který je pozoruhodný sám o sobě, i pokud jde o srovnávání Nietzscheho a Kafky. Zarathustra si pamatuje (vždy i minulou) budoucnost svého (věčně se opakujícího života); a

⁵⁸² „*interpretative consensus*“ LOEB, Paul S. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 187.

⁵⁸³ „*Zarathustra's backward-willing just consists in a literary, historical, or psychological operation whereby he retrospectively redescribes his past in an affirming and empowering way.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 187.

⁵⁸⁴ „*Through a new way of life, [Nietzsche] believes, even the past can be changed. ... Such willing 'backward' cannot literally undo the past. Yet it is not easy to say exactly what the past is in the first place. ... [Nietzsche] is thinking of his view that every one of my past actions is a necessary condition for my being what I am today. How I see my present self affects crucially the very nature of my past. If I am even for a moment such as I would want to be again, then I would also accept all my past actions, which, essential to and constitutive of the self I want to repeat, are now newly redescribed. By creating, on the basis of the past, an acceptable future, we justify and redeem everything that made this future possible; and that is everything. ... To accept the present is then to accept all that has led to it. It is in this sense that one can now say of what has already happened, 'Thus I willed it.'*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 188.

pamatuje si tedy i vlastní budoucí příkazy svému (vždy i budoucímu) minulému já. Je tedy schopen vůli působit na to, co obvyklé pojetí času chápe prostě jako minulost, co se však díky věčnému návratu stává i budoucností. Je proto v silném a doslovném smyslu prorokem – zná, neboť si pamatuje, budoucí děje. A je vládcem své minulosti – jeho vůle není bezmocná vůči tomu, co se již stalo, neboť to, co se již stalo, je zároveň tím, co se teprve stane.⁵⁸⁵ Zarathustrovo umírající vědomí má být (díky subjektivní nepřetržitosti věčně se navracejícího života) spojeno s jeho vědomím probouzejícím se;⁵⁸⁶ jeho paměť má obsahovat vzpomínky na budoucnost (zejména na budoucí náhled učení o věčném návratu), jež se projevují ve vidinách (zejména v klíčové vizi, kterou popisuje kapitola *O vidění a hádance*;⁵⁸⁷ ale také v otázkách, které si Zarathustra klade na konci kapitoly *O vykoupení* a na něž je třeba odpovědět: Vůli naučil chtít zpět a více než se smířit s časem sám budoucí, s ohledem na učení o věčném návratu však zároveň i minulý, Zarathustra).⁵⁸⁸ Právě ve volním působení do (budoucí) minulosti má spočívat Zarathustrovo vykoupení. Jak praví zvolání z Nietzscheho pozůstalosti, které Loeb cituje a které odkazuje jak na vizi *O vidění a hádance*, tak na kapitolu *O vykoupení*: „*Vykoupení! Vyplivl jsem hadí hlavu! Vykoupení! Vůli jsem naučil chtít zpět.*“⁵⁸⁹

Pokud jde o to, jak má být (na první pohled paradoxní) zpětné působení vůle možné, Loeb argumentuje takto: Učení o věčném návratu nezahrnuje ani obecně, ani ve výkladové variantě předpokládající volní vliv na to, co je i minulé, vnitřní spor vyplývající z požadavku měnit to, co se má zároveň identicky opakovat – vliv se projevuje v každém opakování; a žádný původní, vědomím návratu neovlivněný, život v kruhovém čase věčného návratu neexistuje.⁵⁹⁰ Třebaže pak mezi jednotlivými opakováními věčně se navracejícího života určitého jedince uplyne z pohledu jiných bytostí nesmírně dlouhý časový úsek, ze subjektivního hlediska daného jedince naváže opětovné probuzení bezprostředně na okamžik smrti. Jak tvrdí Loebem citovaná poznámka z Nietzscheho pozůstalosti: „*Myslíte, že máte dlouhý odpočinek do nového zrození – ale nemylte se! Mezi posledním okamžikem vědomí a prvním svitem nového života neleží žádný čas – je pryč rychle jako úder blesku, i když jej zároveň žijící tvorové budou měřit na biliony let a nebudou vůbec moci změřit. Bezčasí a následnost si spolu rozumí, jakmile je intelekt pryč.*“⁵⁹¹ A z této skutečnosti má podle Loeba vyplývat následující: „*Jelikož je pro mne můj život nepřetržitě dopředu proudící kruh, v němž*

⁵⁸⁵ Srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 9.

⁵⁸⁶ „*Nietzsche leads us to see that Zarathustra's awakening of eternal recurrence enabled him to give birth to his child-spirited soul, and that this new soul is now in turn pregnant with the lightning that symbolizes the superhuman. But whereas the linear narrative at the end of Part III actually shows the birth of Zarathustra's new soul, we need to turn to Nietzsche's clue about the ending of his book circling back to the beginning in order to find his depiction of the birth of the superhuman. On my interpretation, that is, the dying Zarathustra's child-spirited and no-longer-human soul backward-wills his transformation to his solitary mountain-dwelling self so that the latter becomes ready to teach others about the lightning that is the superhuman.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 203.

⁵⁸⁷ K její interpretaci u Loeba srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 45-84 a 182-185.

⁵⁸⁸ Srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 180-181.

⁵⁸⁹ „*Erlösung! Aus spie ich den Schlangenkopf! Erlösung! Den Willen lehrte ich das Zurückwollen.*“ [n=8627 id='VII.18[45]' kgw='VII-1.608' ksa='10.578'] (Loeb, str. 182)

⁵⁹⁰ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 7-8 a 11-23.

⁵⁹¹ „*Ihr meint, ihr hättet lange Ruhe bis zur Wiedergeburt – aber täuscht euch nicht! Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt „keine Zeit“ – es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn [Page Break KGW='V-2.463' KSA='9.565'] es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten. Zeitlosigkeit und Succession vertragen sich miteinander, so bald der Intellekt weg ist.*“

se konečný bod věčně vrací zpět, aby se stal bodem začínajícím, mohu si pamatovat události, které leží přede mnou v současném žití tohoto života. Především si mohu najednou vzpomenout – v nějakém osamělém okamžiku, který může přijít jakéhokoliv dne či noci – na klíčový budoucí okamžik, v němž zemřu a, jak šeptá démon, okamžitě začnu svůj život žít znovu. ... Zdrojem jistoty mého předvídání je tedy jistota mé paměti: je to přesně proto, že si najednou a se zdrcující silou vybavuji, že jsem zemřel a nespočetněkrát se vrátil, že jsem schopen předvídat, že tak ještě nespočetněkrát činit budu. Dokonce, jelikož se můj život věčně vrací, jsem schopen do své paměti otisknout zprávy, které budou skryty v podvědomí mého mladšího já a které se projeví jako předzvěsti naplněné sny, vize, znamení a hlasy.“⁵⁹²

Zarathustra ovládá minulost, „stává se tvůrcem a umělcem (Dichter) svého vlastního života, protože je schopen zpětným volním působením završit a zdokonalit svoji minulosti tak, že je zaručena její plně stvrditelná jednota, její význam a nutnost.“⁵⁹³ A právě touto, z hlediska obvyklého chápání lidské časovosti zcela mimořádnou, schopností se stává více než člověkem – předchůdcem nadčlověka, ale v jistém smyslu i bytostí božskou.⁵⁹⁴ Schopnost předávat poselství vlastním mladším já mu dokonce má umožnit komunikaci s budoucími generacemi toutéž schopností nadaných bytostí – postačuje, aby množina těchto bytostí byla v čase spojitá, aby se jejich životy alespoň částečně překrývaly: „jednotlivci ... si pamatují svá budoucí setkání s jedinci, kteří se nacházejí ještě

⁵⁹² „Since my life is for me a ceaselessly forward-flowing ring in which the endpoint eternally turns back to become the starting point, I may remember events that lie ahead in my current living of that life. In particular, I may suddenly remember – in some solitary moment that could come at any day or night – the key future moment in which I will die and, as the demon whispers, immediately begin reliving my life. (...) Thus, the source of my precognitive certainty is my mnemonic certainty: it is precisely because I suddenly and overwhelmingly recall having died and recurred innumerable times that I am able to foresee that I will do so innumerable times more. Indeed, since my life is eternally recurring, I am able to impress into my memory messages that will be buried in my younger self's subconscious and that will manifest themselves in the form of precognitive dreams, visions, omens, and voices.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 28.

⁵⁹³ „becomes the artist-creator (Dichter) of his own life because he is able to backward-will his completion and perfection into his past so as to guarantee its fully affirmable unity, meaning, and necessity.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 189.

⁵⁹⁴ Jak Loeb poznamenává s odkazem na aforismus česky 56 Mimo dobro a zlo (Kde se o Nietzscheho filosofickém ideálu píše: „tomu se možná právě tím, aniž to vlastně chtěl, otevřely oči pro opačný ideál: pro ideál nejnespoutanějšího, nejtěžšího a světu nejvíce přitakávajícího člověka, který nejen že se vyrovnal a naučil žít s tím, co bylo a je, nýbrž to vše tak, jak to bylo a je, zase chce mít, po celou věčnost, nenasytně volající da capo, nejen sám sobě, nýbrž celému kusu a celé té hře, a nejen hře, nýbrž v podstatě tomu, kdo právě tuto hru potřebuje – a potřebnou ji činí: protože stále znovu potřebuje sebe – a potřebným se činí – Jakže? Nebyl by to snad – circulus vitiosus deus.“ „er hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, so wie es war und ist, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nöthig hat – und nöthig macht: weil er immer wieder sich nöthig hat – und nöthig macht – — Wie? Und dies wäre nicht – circulus vitiosus deus?“ JGB kgw='VI-2.72' ksa='5.74' - JGB KGW='VI-2.73' KSA='5.75', česky str. 57): „Here Nietzsche is clearly referring back to his ideal-type Zarathustra and to his earlier distinction between two senses of redemption: reconciliation with time, and something higher than all such reconciliation, namely a power over time through backward-willing. On my reading of this second sense, we should understand quite literally Nietzsche's suggestion here that the most world-affirming individual makes himself necessary and is therefore a kind of divine vicious circle. Or, if we recall Nietzsche's identification of Zarathustra with Dionysus – both eternally recurring into their identical lives, both personifications of cosmic eternal recurrence – he is the vicious circle made god.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 190.

dále v budoucnosti a ti si mohou pamatovat svá vlastní budoucí setkání a tak dále. ... tito jednotlivci jsou tedy schopni užívat vzpomínek na návrat ke zpětnému volnému působení – tedy k tomu, aby posílali do paměti svých „mladších“ já připomenutí a příkazy.“⁵⁹⁵ Také proto má být Zarathustra prorokem: „budoucnost tisíce Zarathustrových dědiců a dětí je budoucností, v níž se tito setkávají s dalšími, zpětným volným působením utvářenými, generacemi, které se zase setkávají s ještě dalšími zpětnou vůlí působícími předky nadčlověka a tak dále. V souladu s tím je Zarathustra schopen spatřit budoucnost lidstva, která sahá až k vzniku samotného nadčlověka. To je důvod, proč Zarathustra říká, že sebral slovo „nadčlověk“ (Übermensch), když letěl do vzdálené budoucnosti (III.12:2-3), a proč radí svým žákům, aby naslouchali dobrým zprávám přicházejícím z budoucnosti (I. 22:3). Je to paradoxně sám úspěch Zarathustrova zvěstování a učení, který mu vůbec umožňuje, aby spatřil, co musí zvěstovat a učit.“⁵⁹⁶

Loebova interpretace působí dosti přesvědčivě – již díky výkladu Zarathustrových vizí a jiných hádanek, jež jsou s postavou Nietzscheho proroka spojeny, především však proto, že poskytuje rámec, v němž se jednotlivé textové pasáže i myšlenkové složky Nietzscheho filosofie ukazují jako nebyvale soustředěně provázané, jako součásti opravdu jednotného celku. Jsou s ní nicméně spojeny i některé, přinejmenším v určitých ohledech obtížně překonatelné, potíže. Přisouzení interpretace historickému Friedrichu Nietzsche se opírá spíše o mnoho nepřímých náznaků než o jednoznačný důkaz. A především: Z věčného hlediska předpokládá Zarathustrovo údajné ovládnutí minulosti splnění obtížně uskutečnitelných podmínek. Jeho základem má být přenos vzpomínky z jednoho zrození do zrození nového – co ale má být nositelem přenášené vzpomínky, jestliže je duše smrtelná a zaniká spolu s tělem? Bezprostřední návaznost smrti a narození z hlediska subjektivního prožitku navracejícího se jedince tuto potíž neřeší (mj. proto, že konečný okamžik vědomí se ani v časovosti věčného návratu nestává – jak tvrdí Loeb – okamžikem počátečním, je jím pouze následován). Ani – o sobě oprávněně – popření předpokladu původního života, který by předcházela uvědomění věčného návratu a případné zpětné volní působení, navíc podle mého soudu neodstraňuje paradoxy spojené s působením do minulosti, tedy proti směřování příčinných řad – paradoxy, které ovšem náleží k samotné podstatě věčného návratu (jestliže má ve fyzice, jež ho předpokládá, platit, že moje minulost je i budoucí, má v ní také platit, že moje budoucnost je i minulé – a minulost by proto mělo ovlivňovat každé volní rozhodnutí, i to obvyklé, směřující v rámci

⁵⁹⁵ „individuals ... have a memory of their future interaction with individuals who are positioned still farther in the future, and the latter may have a memory of their own such future interaction, and so on.... these individuals are also able to use their recurrence-memory to will backward – that is, to send their ‘younger’ selves mnemonic reminders and commands.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 233.

⁵⁹⁶ „the future of Zarathustra’s thousand heirs and children is a future in which they themselves interact with later backward-willed generations who in turn interact with even later backward-willing ancestors of the superhuman, and so on. Accordingly, Zarathustra is able to have a prevision of humanity’s future that extends all the way to emergence of the superhuman itself. This is why Zarathustra says that he picked up the word ‘superhuman’ (Übermensch) when he flew out into distant futures (III.12:2-3), and why he counsels his disciples to listen to the good tidings that come from the future (I.22:3). Paradoxically, it is the very success of Zarathustra’s heralding and teaching that first enables him to see what he must herald and teach.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 200.

jednotlivého života do budoucnosti).⁵⁹⁷ Případné věcné potíže ovšem nejsou – i kdyby byly zcela neodstranitelné – námitkou proti historicko-filosofické platnosti Loebovy interpretaci Nietzscheho myšlení: Jeho součástí mohly být i předpoklady, které neplatí. A mezi kandidáty na místo mezi neplatnými předpoklady podle mého názoru náleží i – Nietzschem ovšem rozhodně zastávaný – předpoklad krajního nominalismu a relativismu: „V ,o sobě' není žádných ,kauzálních spojů', ,nutností' ani ,psychologické nesvobody', zde nenásleduje ,po příčině následek', zde nevládne žádný ,zákon'. My sami jsme si vybásnili příčiny, následnost, vzájemnost, relativitu, nutnost, číslo, zákon, svobodu, důvod, účel; a pokud tento znakový svět vbásňujeme, vměšujeme do věcí jako nějaké ,o sobě', pak postupujeme znovu tak jako už vždy, totiž mytologicky. ,Nesvobodná vůle' je mytologie: ve skutečném životě jde jen o silnou a slabou vůli.“⁵⁹⁸ Pokud by platilo zde uvedené, bylo by možné uvažovat o mnohém – i o zpětném volním působení v Loebově smyslu.

Mnohé, co Loeb přesvědčivě dokládá v Nietzscheho knize, například Zarathustrovu vize budoucích dějů a přijaté zprávy (či „zprávy“) od budoucích podob sebe samého (či snad dokonce nadcházejících nadlidí), lze však interpretovat i jinak než jako komunikaci napříč jednotlivými životy. Dostatečným vysvětlením může být působení ještě ne zcela vědomého (snad skutečně vytěsněného, neboť ohrožujícího) obsahu mysli – to nejpodstatnější, co Zarathustra předvídá (otevřené střetnutí s důsledky nauky o věčném návratu), ostatně v pozdějším ději způsobí sám; a pro předvídání takových dějů není třeba předpokládat vzpomínky na budoucnost. I toto čtení by ostatně umožnilo uchovat to, co pokládám na Loebově výkladu i samotné Nietzscheho knize za opravdu podstatné: Příběh Zarathustrova života, jenž krouží mezi hlásáním nadčlověka a přijetím věčného návratu, i svou cyklickou strukturou odkazuje na věčný návrat téhož. A citlivost pro poselství z okamžiků, jež se dosud jen rodí v našem nitru, uchovává nejen činný vztah budoucích nastávání k minulosti, o němž hovoří kapitola *O vykoupení*, ale odpovídá i nadlidskému stávání se sebou samým.

⁵⁹⁷ Fyzika věčného návratu zásadně problematizuje představu svobodné vůle, kterou ostatně Nietzsche podroboval kritice i z jiných důvodů. A pnutí mezi jednotlivými časovými rozměry se promítá i do vztahů mezi některými formulacemi v Loebově knize. V souvislosti s námitkou, podle níž věčný návrat vede k fatalismu, Loeb píše: „So whereas the fatalism objection imagines that the weight of my present choices can concern only their eternal future repetition, Nietzsche actually means that this weight also concerns their eternal past repetition.“ (LOEB, Paul S. Op. cit., str. 29) Ale zároveň má platit: „nowhere does Zarathustra's redemption speech say that willing backwards involves altering or undoing the past. ... The point of willing backwards is not to will now so as to alter or undo what is already done, but rather to will now so that what is already done is such as it is and not otherwise precisely because of this creative present willing.“ (LOEB, Paul S. Op. cit., str. 178-179) A také: „Nietzsche always assumes that the time flows in a forward direction only. But given his claim that time is relational, and that it must eventually return back to its starting point, Nietzsche is able to argue that the course of a human life is actually a closed circle, and that all forward-willing within this circle inevitably has an influence on the past. To redeem oneself, then, is to recognize the fact of this influence, and purposefully to will in accordance with this fact so as to shape one's life into a meaningful necessary whole.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 206

⁵⁹⁸ „Im ,An-sich' giebt es nichts von ,Causal-Verbänden', von ,Nothwendigkeit', von ,psychologischer Unfreiheit' da folgt nicht ,die Wirkung auf die Ursache', das regiert kein ,Gesetz'. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ,an sich' in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythisch. Der ,unfreie Wille' ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen.“ JGB, § 21, KGW=VI-2.30' KSA=V.36' Česky str. 26.

Za nedostatečnou ovšem považuji Loebovu argumentaci proti výše charakterizované obvyklé interpretaci nietzschovského zpětného působení vůle. Obvyklá interpretace – tvrdí Loeb – předpokládá něco, co Nietzsche odmítá, totiž schopnost měnit minulost (v Loebově čtení zpětné volní působení minulost nemění, vytváří ji takovou, jaká vždy byla), i když jen v metaforickém smyslu. „*Neboť, jak Nietzsche výslovně tvrdí při rozboru motivu prozřetelnosti (GS 277), každé takové přepsání musí spočívat ve falšování a zbožných přáních. A to z toho důvodu, že – nebytí skutečnosti kosmologického věčného návratu – pro Zarathustru není možné, aby chtěl [vůlí ovlivnil, „be willing“] nyní to, co se již stalo. V tomto ohledu Nehamas dostatečně nerozlišuje skutečnost, že je Zarathustrova minulost nutnou podmínkou jeho přítomné vůle, a nemožný případ, že by Zarathustrova minulost mohla být cílem jeho přítomné vůle. Proto je to, co nyní Zarathustra chce, podle Nehamasovy interpretace, vlastně jeho minulost, jakou by si ji přál mít, tedy jiná, než jakou je.*“⁵⁹⁹ Smysl aforismu č. 277 *Radostné vědy* ale není zdaleka tak jednoznačný, jak se zdá z Loebovy formulace – a pokud zpochybňuje tradiční interpretaci zpětného volního působení, ještě silněji zpochybňuje interpretaci Loebovu. Jeho kritický osten míří spíše proti představě záměrně působené smysluplnosti všech jednotlivých životních epizod než proti jejich zpětnému reinterpretování; a závěr aforismu zní: „*Vskutku, tu a tam hraje kdosi s námi – a to náhoda: vede nám příležitostně ruku, a ani nejmoudřejší prozřetelnost by nemohla vymyslet krásnější hudbu, než se pak podaří této naší pošetilé ruce.*“⁶⁰⁰ Právě obdiv k nahodilosti a „*krásnému chaosu bytí*“,⁶⁰¹ jež podstatně náleží k nietzschovskému komplexu věčného návratu a spásného přitakání, pak lze obzvláště obtížně spojit s Loebovou vizí nadlidského, své bytí zcela či téměř úplně ovládajícího, Zarathustry.⁶⁰² Jak se ostatně píše v *Mimo dobro a zlo*: „*Causa sui je ten nejlepší protimluv, jaký byl dosud vymyšlen, cosi jako znásilnění a nepřirozenost v logice: avšak přepjatá lidská pýcha se dokázala právě s tímto nesmyslem hluboce a strašlivě zaplést. Žádostivost po ‚svobodě vůle‘, v onom metafyzickém superlativním smyslu, který bohužel stále ještě ovládá mysli polovzdělanců, žádostivost nést sám veškerou a poslední zodpovědnost za své jednání a sejmut ji z boha, světa, předků, náhody i společnosti není totiž nic menšího než právě touha být onou causou sui a s opovázlivostí barona Prášila vytáhnout sama sebe za vlasy z bažin nicoty do bytí.*“⁶⁰³ Jde však i o leccos jiného: Přepsání

⁵⁹⁹ „For, as Nietzsche argues explicitly in his discussion of providential reasoning (GS 277), any such redescription has to consist in falsification and wishful thinking. This is because, absent the reality of cosmological eternal recurrence, it is impossible for Zarathustra to be willing now what has already happened. Here Nehamas conflates the fact that Zarathustra's past is a necessary condition of his present willing with the impossibility that Zarathustra's past is the goal of his present willing. Accordingly, what Zarathustra now wills, on Nehamas' reading, is actually his past as he wishes it would be, that is, as otherwise than it is.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 188.

⁶⁰⁰ „In der That, hier und da spielt Einer mit uns — der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer thörichten Hand gelingt.“ FW, § 277, KGW='V-2.202' KSA='3.522'. Český str. 160.

⁶⁰¹ „dem schönen Chaos des Daseins“ FW, § 277, KGW='V-2.199' KSA='3.521'. Český str. 159.

⁶⁰² Sebepřekonání člověka podle Loeba jeho vývoji „truly grants ... freedom, autonomy, and self-mastery.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 234. Ale také: „Although Zarathustra still cannot change the undesirable aspects of his past, he is now able to reconcile himself with these aspects because he sees that his past is partly a result of his present and future willing.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 186.

⁶⁰³ „Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Nothzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach ‚Freiheit des Willens‘, in jenem

smyslu minulosti může být výrazem zbožného přání, ale také jím být nemusí – není jím tehdy, když pravdivě ukazuje, k jaké (v nejlepším případě žádoucí) přítomnosti či budoucnosti minulá událost skutečně vede. A tomu odpovídá Nietzscheho pojetí dějin. Jestliže Loeb opírá své odmítnutí obvyklé interpretace zpětného působení vůle o aforismus č. 277 *Radostné vědy*, je naopak tuto interpretaci možné jinými aforismy podpořit, například aforismem č. 34 ze stejné knihy, nazvaným *Historia abscondita*: „Každý velký člověk má sílu, která působí i zpět: celá historie je kvůli němu opět kladena na váhy a tisícero tajemství minulosti vylézá ze svých skryší – hrát se v jeho slunci. Vůbec se nedá dohlédnout, co všechno ještě bude jednou historií. Možná je minulost stále ještě v podstatě neobjevena! Je zapotřebí ještě tolika zpětně působících sil!“⁶⁰⁴ Ve světě Nietzscheho myšlení, v němž působí či dokonce existují jen interpretace, nikoliv samotný text, je ostatně problematická sama představa původní (pravé) minulosti, kterou by pozdější reinterpretační měla falšovat. A jestliže Loeb říká, že bez předpokladu kosmologie věčného návratu není možné učinit minulost cílem vůle, není to zcela přesné – vůle sice minulé události nezmění, může je však svým působením začlenit do nového, současným stáváním orientovaného celku.

Friedrich Nietzsche a Franz Kafka sdíleli stejné východisko: Neexistuje pevná půda, neboť poselství (nejen náboženské) tradice se ukazují jako nevěrohodná, či dokonce škodlivá.

Škodlivost poselství je ovšem (stejně jako mnoho jiného) u Kafky méně jednoznačná, nebezpečí jsou nicméně také zde zjevná. Základní nebezpečí představuje sama skutečnost nevěrohodnosti: Z víry, jež se projevuje jako víra v tradici, se vždy již stává zpupnost; každé náboženské společenství se může proměnit v kolektivního Daidala.⁶⁰⁵ Víra v poselství zároveň

metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene causa sui zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen'schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehn.“ JGB § 21, kgw='VI-2.29' ksa='5.35'. Česky str. 26.

⁶⁰⁴ „*Historia abscondita. — Jeder grosse Mensch hat eine rückwirkende Kraft: alle Geschichte wird um seinetwillen wieder auf die Wage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln — hinein in seine Sonne. Es ist gar nicht abzusehen, was Alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt! Es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte!*“ FW § 34, kgw='V-2.78' ksa='3.404', Česky str. 60-61.

⁶⁰⁵ Ritchie Robertson na str. 115 upozorňuje na Kafkův zápis, jenž se patrně týká v první řadě katolictví, zdůvodnění jeho závěru lze ale vztáhnout na jakékoliv institucionalizované náboženství: „*Bylo jednou společenství darebáků, to jest nebyli to darebáci, nýbrž obyčejní lidé, průměr. Drželi stále spolu. Když například jeden z nich provedl něco darebného, to jest zase nic darebného, nýbrž něco obyčejného, obvyklého, a pak se před společenstvím zpovídal, ostatní to zkoumali, posuzovali, ukládali pokání, odpouštěli a tak podobně. Nebylo to míněno špatně, přísně se dbalo na zájmy jednotlivce i společenství a zpovídacímu se byl předán komplement, na jehož základní barvu ukázal. Tak stále drželi spolu, ani po své smrti společenství nevzdali, nýbrž stoupali k nebi v roji. Jak letěli, byl to velkolepý obraz nejčistší dětské nevinnosti. Ale protože před nebem je všechno rozbito na prvočinitele, zřítily se dolů jako opravdové balvany.“* „*Es war einmal eine Gemeinschaft von Schurken, d. h. es waren keine Schurken, sondern gewöhnliche Menschen, der Durchschnitt. Sie hielten immer zusammen. Wenn z. B. einer von ihnen etwas schurkenmäßiges ausgeübt hatte, d. h. wieder nichts schurkenmäßiges, sondern so wie es gewöhnlich, wie es üblich ist, und er dann vor der Gemeinschaft beichtete, untersuchten sie es, beurteilten es, legten Bußen auf, verziehen udgl. Es war nicht schlecht gemeint, die Interessen der einzelnen und der Gemeinschaft wurden streng gewahrt und dem Beichtenden wurde das Komplement gereicht, dessen Grundfarbe er gezeigt hatte. So hielten sie immer zusammen, auch nach ihrem Tode gaben sie die Gemeinschaft nicht auf, sondern stiegen im Reigen zum Himmel. Im ganzen war es ein Anblick reinsten Kinderunschuld wie sie flogen. Da aber vor dem Himmel alles in seine Elemente*

zakládá autoritu organizací či osob, jimiž je poselství vykládáno. A působení těchto organizací či osob může být v mnoha ohledech problematické, mimo jiné nespravedlivé, orientované vlastní (ovšem interpretačně zakrývanou) touhou po moci (v tomto ohledu svět Kafkovy prózy odpovídá Nietzscheho kritice kněžství, resp. náboženství jako takového; s tím rozdílem, že Kafka není dogmatický: i vysněné poselství může odpovídat skutečnému poselství; i lidské stupně soudnictví mohou vykonávat vůli, jež odpovídá vůli – možných, ovšem neprokazatelných – stupňů nadlidských).

Nietzsche a Kafka rovněž sdíleli přesvědčení, že člověk poselství (smysl) potřebuje – a že tedy také poselství (smysl) přijímá (vysnívá).

Poselství o nadčlověku má poskytnout smysl lidské existenci a scelit její minulou i současnou fragmentární povahu. Pevnou půdou Nietzscheho Zarathustry má být půda budoucí: „*Kdo že jednou nezbytně přijde a nesmí nás minouti? Náš veliký Hazar, to jest naše veliká vzdálená říše člověka, Zarathustrova říše tisíce let - - Jak vzdálené jest, co takto jest ,vzdáleno’? co mi po tom! Proto však mi to přece není méně jisto -, oběma nohama pevně a bezpečně stojím na této půdě, - na věčné půdě, na tvrdé pražule, na této nejvyšší nejtvrdší prahoře, k níž přicházejí všichni vichrové jakožto k rozvětří, tážajíce se Kde? a Odkud? a K jakému cíli?*“⁶⁰⁶ Tedy v budoucnosti očekávaná obdoba půdy původu? Tedy velký příběh, který obrací časovost mýtu, uchovává však smysl mytického, neboť vztahuje ne-jednoznačnost časného k pevnému rámci mimo čas? Z výše uvedeného by mělo být zřejmé, že tomu tak není: Příchod nadčlověka nemá znamenat konec dějin. A jelikož je bytí bez půdy a bytí bez konce bytí jediné, jsme i podle Nietzscheho Zarathustry jako kmeny ve sněhu.⁶⁰⁷

Pokud jde o motiv poselství: Podle Loebova výkladu má nadčlověk vysílat poselství sobě samému, a to v doslovném smyslu (předávání pokynů z vrcholného okamžiku života do zbývajících stavů vlastní existence); nadlidé mají rovněž – také v doslovném smyslu – předávat poselství svým předchůdcům – společenství nadlidské komunikace napříč časoprostorem se má ustavit jako nietzschovská obdoba dějiny řídícího ducha. Není však třeba přijímat Loebovu doslovnou interpretaci: Předvídání budoucího – tedy přijímání poselství od budoucích – má k Zarathustrovým schopnostem patřit zcela nepochybně.

Tedy vysněné poselství? Z hlediska Kafkova i Nietzscheho myšlení jistě existují důvody k opatrnosti – i Zarathustrova, nadlidské vyzývající, tradice je zpochybnitelná. Je nutné volit, každá volba však je (Pascalovou) sázkou bez jasného výsledku.

zerschlagen wird, stürzten sie ab, wahre Felsblöcke.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 42-43. Český Povědky II., str. 305.

⁶⁰⁶ „Wer muss einst kommen und darf nicht vorübergehn? Unser grosser Hazar, das ist unser grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren — — Wie ferne mag solche „Ferne“ sein? was geht's mich an! Aber darum steht es mir doch nicht minder fest —, mit beiden Füßen stehe ich sicher auf diesem Grunde, — auf einem ewigen Grunde, auf hartem Urgesteine, auf diesem höchsten härtesten Urgebirge, zu dem alle Winde kommen als zur Wetterscheide, fragend nach Wo? und Woher? und Wohinaus? (ZaIV KGW='VI-1.294' KSA='4.298') Český str. 219.

⁶⁰⁷ Také Safranski píše, že dionýská moudrost je moudrost, „die stark genug ist, den Blick in den Abgrund zu ertragen, und nicht daran zerbricht, sondern eine rätselhafte, fast heitere Ruhe bewahrt.“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 113 A Wiebrecht Ries o Nietzscheho pojmu Dionýsa poznamenává: „Als Name ist Dionysos die Negation aller auf Repräsentation bezogenen Leistungen der Sprache. Der nächtliche Gott Dionysos ist Vielheit und Different, nicht Wesen und Einheit.“ (RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 14)

A poselství Kafkovy prózy? Nabízí se mnoho možností, žádná však není jistá.

Hans-Dieter Zimmermann píše: „Na Kafkově převyprávění tradičních látek, ať už z bible nebo z antiky, je zřejmý ... postup tvořivého ničení. Kafka ničí tradované pojetí, ne aby se povznášel nad mýtus, nýbrž aby mýtus, který vysvětluje nevysvětlitelné, znovu vrátil do nevysvětlitelnosti, jak to výslovně říká ve své verzi Prométhea. Proto je pro něho důležitá negace. Kafkův postoj by bylo možno vyjádřit paradoxem: obnovení tradice negací, ovšem negací radikální, která daleko přesahuje to, co bylo předtím vykonáno. Třeba Sorena Kierkegaarda, kterého Kafka znal a jehož si vážil.“⁶⁰⁸

Kafka se opravdu negací vrací k nevysvětlitelnému. To, co neguje, však není jen tradice náboženského myšlení či jednání, ale tradice lidského poznávání jako takového; to, co neguje, je předpoklad, že jakákoliv tradice postačuje k vysvětlení podstatného, a tak povyšuje toho, kdo k ní náleží. Tím ale Kafka neobnovuje tradici, nýbrž situaci před libovolnou tradicí (nejen náboženskou či mytickou, ale i sekulární) – právě proto také platí, že se vrací k nevysvětlitelnému. Tím, že se vrací k nevysvětlitelnému, se ale vrací i k tomu, k čemu se zejména náboženské tradice velmi silně vztahovaly (i když způsobem, který patřil a patří k tvorbě tradic) – totiž k transcendenci, k přesahu skutečnosti vůči soudu, který by nad ní mohl být vyneseno.

Robert Alter o Kafkovi poznamenává, že „vytvořil efekt jazyka podivně odděleného od svých historických kořenů.“⁶⁰⁹

„Historické“ kořeny (které jsou ovšem vždy jen zdánlivě spojené se skutku pevnou půdou) přinášejí dvojí útěchu zdánlivé obeznámenosti (nejen s tématem, ale především se světem jako takovým) a zdánlivé sounáležitosti (s pravým, danou obeznámenost sdílejícím společenstvím). Kafkovo psaní obecně odpovídá logice jeho rané prózy *Stromy*: Na první pohled není spojeno s žádnou půdou; na druhý pohled s ní je pevně spojeno (a nese tedy jasné poselství – ať už jakékoliv); na třetí pohled je však i toto spojení pouze zdánlivé. Skutečně cenný však není samotný závěr, ale (ve vší vážnosti prováděný) pohyb těmito třemi pohledy.

Právě to znamená: Návrat před zrod jakékoliv tradice, do nevysvětlitelného, z něhož se rodí a do něž se navrácí mýtus; do přesažného, z něhož se rodí a do něž se navrácí náboženství.

Robert Alter komentuje korespondenci mezi Gerschomem Scholemem a Walterem Benjaminem, která se Kafky týká. A zmiňuje Scholemovo pojetí komentáře, který má být – v rozporu s pojetím rabínského judaismu, jež komentář jasně podřizuje původnímu textu – výbušnou silou změny, což odpovídá mystickým interpretacím, podle kterých je každé slovo psané Tóry nekonečně interpretovatelné;⁶¹⁰ nekonečná plodnost (*eternal fruitfulness*) zjevení plodí tradici

⁶⁰⁸ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 171.

⁶⁰⁹ „created the effect of a language weirdly severed from its historical roots.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 34.

⁶¹⁰ ALTER, Robert. Op. cit. str. 86.

spontaneity v receptivitě (*spontaneity in receptivity*).⁶¹¹ Je-li Kafka součástí nějaká tradice, pak právě této.

O Scholemovi však podle Altera platí, že předpokládá božské absolutno.⁶¹² O Kafkovi to tvrdit nelze. Podle Scholema zachycuje Kafka situaci nulového bodu zjevení. Spíše však jde o situaci nulového bodu toho, co může být chápáno i jako zjevení. Nietzsche i Kafka zůstávají v situaci bez půdy – netvrdí, že vysvětlili to, co může být nevysvětlitelné; a zároveň nevytěšňují, že existuje nevysvětlené.⁶¹³

Z hlediska Kafkovy prózy se přitom zdá, že pokud jde o nárok nevysvětlené vysvětlit, jsou všechny lidské pokusy až příliš podobné. A není právě to Kafkovo poselství – podstatná rovnost mezi člověkem a člověkem (neboť hierarchie vznikají jen v rámci nejistých tradic)? A více než jen teoretická rovnost – celostně (i pocitově) zakusitelná blízkost sdílení situace (ne) vysnivaného poselství? „*To nezničitelná představuje jednotu; představuje je každý jednotlivý člověk a současně je společně všem, proto to bezpříkladně nerozlučné spojení lidí.*“⁶¹⁴ Není tedy půdou samo chybění půdy? Odpovědět záporně nelze, odpovědět kladně by však také znamenalo vstoupit na půdu jen zdánlivě pevnou. Ani o Kafkovi se nedá říci, že volil i za nás: „*Pochopit to štěstí, že půda, na které stojíš, nemůže být větší, než kolik pokrývají dvě chodidla.*“⁶¹⁵

V nietzschovské části této kapitoly vycházím z knihy *Tak pravil Zarathustra* – z knihy, v níž jsou aforismy a podobenství začleněny do jednotné mytologie; z knihy, která se svou nábožensko-uměleckou formou vymyká z celku Nietzscheho díla.

Jako skutečnost zásadního významu zdůrazňuje literárně-umělecký charakter *Tak pravil Zarathustra* i studie Paula S. Loeba. Nietzscheho kniha užívá stejného postupu jako *Prsten Nibelungů* Richarda Wagnera.⁶¹⁶ Dramatizací konkrétního života ztělesňuje filosofii, jež je především filosofii času, totiž – v Nietzscheho případě – věčného návratu téhož.⁶¹⁷ Vyjadřuje věčný návrat svou narativní strukturou – zejména kruhovým spojením závěru třetího dílu, který má být chápán jako vyobrazení Zarathustrovy smrti, se začátkem dílu prvního, tedy spojením učení o věčném návratu s

⁶¹¹ ALTER, Robert. Op. cit. str. 87.

⁶¹² ALTER, Robert. Op. cit. str. 88.

⁶¹³ Adorno a Horkheimer píší, že pozitivismus působí jako univerzální tabu, které se snaží odstranit strach z toho, co je mimo, tím, že předstírá jeho neexistenci. „*Boží nemohou sejmut strach z člověka, neboť ve svých jménech nosí jeho zkamenělý hlas. Člověk se domnívá, že tohoto strachu se zbaví tehdy, když už nezůstane nic neznámého. To určuje dráhu demytologizace, osvícenství, které živé ztotožňuje s neživým, stejně jako mýtus ztotožňuje neživé s živým. Osvícenství je zradikalizovaný mytický strach. Čistá imanence pozitivismu, jeho poslední produkt, není ničím jiným než téměř universálním tabu. Vůbec nic už nesmí být mimo, protože pouhá představa tohoto mimo je vlastním pramenem strachu.*“ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. Op. cit., str. 28.

⁶¹⁴ „*Das Unzerstörbare ist eines; jeder einzelne Mensch ist es und gleichzeitig ist es allen gemeinsam, daher die beispieldlose untrennbare Verbindung der Menschen.*“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 128) Český Povídky II., str. 365

⁶¹⁵ „*Das Glück begreifen, daß der Boden, auf dem Du stehst, nicht größer sein kann, als die zwei Füße ihn bedecken.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 118. Český Povídky II., str. 358.

⁶¹⁶ Ten je zároveň jedním z jejích vzorů. Pokud jde o Loebův komentář k Wagnerově operní tetralogii, srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 4 – 6 a 148-151.

⁶¹⁷ „*so too the life and actions of Zarathustra are meant to dramatize what Nietzsche thinks is the deeper reality of eternal repetition.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 6.

motivem nadčlověka.⁶¹⁸ A vyjadřuje jej i obsahem Zarathustrovy zkušenosti, jež by měla být čtenáři sdílena v celostním, citové ztotožnění zahrnujícím prožitku, který by vybízel k žádanému převzetí Zarathustrova tragického vzoru.⁶¹⁹ Kromě těchto zásadních skutečností se umělecké pojetí knihy projevuje zejména ve stylistickém ladění čtvrtého dílu, který měl být podle Loeba (a v souladu s antickým modelem) satyrskou dohrou předcházející tragické trilogie; a který popisuje děje, jež chronologicky předchází vyvrcholení dílu třetího.⁶²⁰ Naladění čtvrtého dílu je i proto ve své neurčitosti („*ani přímo tragické a heroické, ale ani ... čistě humorné či komické*“)⁶²¹ blízké Kafkovi: „*Nietzsche měl na mysli zvláštní humor athénské satyrské hry – totiž juxtapozici heroického a směšného, která má být vnímána jako nepatřičná, neskutečná, nekonsistentní, nevhodná a absurdní.*“⁶²²

Celek Zarathustrova poselství byl nicméně podle Loeba Nietzsche předkládán zcela nekomediálně, s tragickou vážností.⁶²³ Protiklad tragické – komické však u Nietzscheho nikdy není zcela jednoznačný; a odstup od toho, co sděluje i vážně, si Nietzsche uchovává také v dílech, v nichž hovoří sám za sebe; v nichž jeho postoje neodhaluje i neskrývá maska proroka Zarathustry.

Také v části soustředěné na Franze Kafku vyjdu od textů, které se formálně od zbývajících autorovy tvorby liší. Jimi jsou Kafkovy aforismy – literární útvary, které nejsou stavěné bez metafor a jiných prostředků umělecké prózy, jejich jádro však tvoří promyšlení částečně konceptualizovaných obecných motivů. Naprostá většina z nich pochází z oblasti náboženství či filosofické reflexe životního smyslu. Námětem Kafkových aforismů jsou otázky dobra a zla, pravého života, lidských

⁶¹⁸ Pokud jde o kruhovost narativní struktury Tak pravil Zarathustra, Loeb píše: „*In the first place, Nietzsche himself states that the ending of his published book should be read as circling back to its beginning. Writing to Köselitz about the ending of Part III, and anticipating his later allusion in Beyond Good and Evil 56 to eternally recurring Zarathustra, Nietzsche explains: 'It goes back to the beginning of the 1st part: circulus therefore, although hopefully not circulus vitiosus.'* (March 30, 1884; KSB 6, p. 491).“ LOEB, Paul S. Op. cit., str.201. A dodává pro své tvrzení i doklady ze samotné knihy. Píše například: „*Speaking to the sun in the Prologue, Zarathustra says that he wants to become human again (will wieder Mensch werden) (P:1), thus suggesting that he has ceased being human at some point before his speech. (...) Zarathustra's remark, spoken before he has begun teaching his doctrine of the superhuman, is most naturally read as anticipating his later prevision of himself as becoming no longer human with a laughter that is no human laughter.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 202. Především pak Loeb interpretuje celek Zarathustrovy filosofie způsobem, který klade mimořádně silný důraz na niternou spojitost myšlenky věčného návratu a pojmu nadčlověka: Nadlidské má být podle Loeba definované především schopností působit volně na minulost, jež má vycházet z náhledu věčného návratu; a učení o věčném návratu má přimět sebou (otevřeně či skrytě) trpící lidstvo, aby ukončilo svou existenci ve prospěch nadčlověka. Srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 204-206.

⁶¹⁹ „*Zarathustra's doctrine of free death is enacted by the protagonist himself when he chooses to confront his most abysmal thought and thereby to sacrifice himself for the sake of helping to realize the meaning of human existence. Although triumphant, this culmination of Nietzsche's book is at the same time essentially tragic, for it requires and affirms not only the death of the strongest and healthiest man Nietzsche can envision, but ... ultimately the self-sacrificial death of humankind itself.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 241.

⁶²⁰ Srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 85-97.

⁶²¹ „*not straightforwardly tragic and heroic, but neither ... purely humorous or comedic.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 96.

⁶²² „*Nietzsche had in mind the distinctive humor of the Athenian satyr play – namely, a juxtaposition of the heroic and the ridiculous that is supposed to be perceived as incongruous, unreal, inconsistent, inappropriate, and absurd.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 96-97.

⁶²³ Srov. LOEB, Paul S. Op. cit., str. 241.

chyb či hříchů, utrpení a blaženosti, hodnoty a hranic poznání nebo jazyka, času a věčnosti, duchovní a smyslové existence nebo vztahu mezi jednotlivým člověkem a lidským společenstvím. Spojení jednotlivých motivů pak sice z Kafkových aforismů vytváří vnitřně provázanou síť, téměř naprostá absence vysvětlujících komentářů však nedovoluje jejich smysl převést na jednoznačná tvrzení. Vědom si této otevřenosti, pokusím se tvářit v tvář Kafkovým aforismům uchovat potřebnou pokoru – a to přesto, že zároveň předložím výklad, který je spojí s obsahem Kafkových velkých prozaických děl.⁶²⁴

Interpretační otevřenost Kafkových aforismů odpovídá tomu, co právě tyto aforismy výslovně tvrdí o mezích lidského poznání a vystižení pravdy jazykem.

*„Jazyk lze pro všechno, co je mimo smyslový svět, používat jen náznakově, ale nikdy metaforicky [vergleichsweise, srovnáním], a to ani přibližně, protože ve shodě se smyslovým světem pojednává pouze o vlastnictví a jeho vztazích.“*⁶²⁵ Ale: *„Neexistuje nic jiného než duchovní svět; to, co nazýváme smyslovým světem, je zlo v tom duchovním, a to, co nazýváme zlem, je jen nutnost jednoho okamžiku našeho věčného vývoje.“*⁶²⁶ A neexistuje ani žádné vlastnění: *„Není žádné vlastnění, je jen bytí, jen po posledním vydechnutí, po zalknutí toužící bytí.“*⁶²⁷ Snad tedy platí i: *„Pravda je nedělitelná, nemůže tedy poznat sama sebe; kdo ji chce poznat, musí být lží.“*⁶²⁸ Poslední výrok Kafka v čistopise svých aforismů škrtnul; možná proto, že hovoří až příliš jednoznačně, že se popření jakékoliv možnosti poznat pravdu zdá uzavírat cestu i k tomu, k čemu ji ani Kafka uzavřít nechtěl: *„Ne každý může pravdu vidět, ale může jí být.“*⁶²⁹ Možnosti vystižení pravdy jsou přesto velmi omezené – jazyk, jež vždy soudí o tom, co komu (či čemu) náleží, tedy o vlastnictví, nezachytí

⁶²⁴ Ritchie Robertson píše: *„Kafka's aphorisms have generally been neglected by his critics, or, at best, treated as marginal glosses on his fiction. It would be juster, I believe, to see them as central to Kafka's work, and to see Kafka, accordingly, as a different kind of writer: rather than being primarily a novelist, he belongs with the unclassifiable group of writers who adopt various literary genres but specialize in aphorism, among them Lichtenberg, Novalis, Nietzsche, and Kraus.“* ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str.187. A i když role aforismu u Kafky jistě není tak významná jako u Nietzscheho, soulad myšlenek vyjádřených v aforismech s Kafkovým prozaickým dílem (či, opatrněji řečeno, s jeho interpretací) považuji i já za zásadní.

⁶²⁵ *„Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie entsprechend der sinnlichen Welt nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt.“* *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 126. *Česky Povídky II.*, str. 363.

⁶²⁶ *„Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen ist das Böse in der geistigen und was wir böse nennen ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung.“* *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 123. *Česky Povídky II.*, str. 362.

⁶²⁷ *„Es gibt kein Haben, nur ein Sein, nur ein nach dem letzten Atem, nach Ersticken verlangendes Sein.“* *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 121. *Česky Povídky II.*, str. 359.

⁶²⁸ *„Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.“* *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 130. *Česky Povídky II.*, str. 367.

⁶²⁹ *„Nicht jeder kann die Wahrheit sehen, aber sein.“* *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 62. *Česky Povídky II.*, str. 317.

to, co opravdu je,⁶³⁰ a tím jsou výrazně omezeny i možnosti umění, zejména literatury: „*Naše umění je oslepení pravdou: pravdivé je světlo na ustupující masce obličeje, jinak nic.*“⁶³¹

Již meze vlastní jazyku také vylučují možnost vyjádření konečného soudu. Plně pravdivé souzení je ale u Kafky znemožněno i dalšími, na jazykovém vyjádření nezávislými, skutečnostmi. Dvě, v Kafkových zápiscích bezprostředně po sobě následující, poznámky praví: „*Lidský soud o lidském konání je pravdivý a nicotný, totiž nejprve pravdivý, pak nicotný. Dvěmi vpravo vniknou bližní do místnosti, kde se koná rodinná rada, vyslechnou poslední slovo posledního řečníka, vezmou je, vrhnou se s ním dvěmi vlevo do světa a vyvolávají svůj soud. Pravdivý je soud o slově, nicotný soud jako takový. Kdyby chtěli soudit s konečnou platností pravdivě, byli by museli zůstat navždy v místnosti, stali by se částí rodinné rady, a tím ovšem zase neschopnými soudit.*“⁶³² „*Skutečně soudit může jen strana, jako strana ale nemůže soudit. V důsledku toho neexistuje na světě možnost soudit, nýbrž pouze její pablesky.*“⁶³³

Nejen závěr nemožnosti s konečnou platností pravdivého souzení, ale i jeho zdůvodnění jsou zde blízké Nietzsche: V každém souzení se projevuje stranná – tedy stranící – vůle. V Nietzscheho díle se ovšem výslovně stále silněji přiklání k tomu přece jen soudit; a zároveň (oba pohyby považují za spjaté – ne-li logicky, pak psychologicky) k paradoxnímu spojení naprostého relativismu a naprostého přijetí jediného výkladu: skutečnost neexistuje, tedy je skutečností jen to, co za ni vyhláší (skutečnost o sobě není, tedy skutečnost o sobě je vůle k moci; a v oblasti toho, co má být: obecně platná morálka neexistuje, tedy mimo dobro a zlo neznamená mimo dobré a špatné).

U Kafky se naproti tomu výslovně kloní na stranu nevyslovitelného, na stranu nestrannosti: „*Němota patří k atributům dokonalosti.*“⁶³⁴

Přes toto přiklání ovšem Kafka hovořil a psal; psal ale tak, aby vyjevil nejen (lidské) úsilí, jež je vždy i úsilím soudit a odsuzovat (Kafkův velmi nietzschovský aforismus říká: „*Sílu k popírání, tomuto nejpřirozenějšímu projevu neustále se proměňujícího, obnovujícího, odumíráním se oživujícího lidského bojujícího organismu máme stále, odvahu ale nikoliv, zatímco život přece je*

⁶³⁰ Wiebrecht Ries píše: „*Dem vergleichswisen Gebrauch der Sprache, d. h. der auf ‚Besitz‘ und ‚Beziehungen‘ bezogenen Logik der apophantischen Aussage, bleibt eine geistige Sphäre, die außerhalb der empirischen Welt liegt, prinzipiell unzugänglich.*“ RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*, str. 54.

⁶³¹ „*Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensgesicht ist wahr, sonst nichts.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 127. *Česky Povídky II.*, str. 364.

⁶³² „*Das menschliche Urteil über menschliche Handlungen ist wahr und nichtig, nämlich zuerst wahr, dann nichtig. Durch die Tür rechts dringen die Mitmenschen in ein Zimmer in dem Familienrat gehalten wird, hören das letzte Wort des letzten Redners, nehmen es, strömen mit ihm durch die Tür links in die Welt und rufen ihr Urteil aus. Wahr ist das Urteil über das Wort, nichtig das Urteil an sich. Hätten sie endgültig wahr urteilen wollen, hätten sie für immer im Zimmer bleiben müssen, wären ein Teil des Familienrates geworden und dadurch allerdings wieder unfähig geworden zu urteilen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 51-52. *Česky Povídky II.*, str. 310-311.

⁶³³ „*Wirklich urteilen kann nur die Partei, als Partei aber kann sie nicht urteilen. Demnach gibt es in der Welt keine Urteilsmöglichkeit, sondern nur deren Schimmer.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 52. *Česky Povídky II.*, str. 311.

⁶³⁴ „*Stummheit gehört zu den Attributen der Vollkommenheit.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 50. *Česky Povídky II.*, str. 310.

popíráním, tedy popírání přitakáním.⁶³⁵), nýbrž aby vyjevil i meze soudnictví; a aby poukázal na hodnoty, jež souvisí nikoliv s jeho (vždy jen částečnými) úspěchy, nýbrž spíše s jeho selháváním.⁶³⁶

Ne-konečnost souzení je spojena – opět podle Kafky i podle Nietzscheho – s určitým pojetím času. „Pokud to, co bylo údajně v ráji zničeno, bylo zničitelné, pak to nebylo rozhodující; bylo-li to však nezničitelné, pak žijeme ve falešné víře.“⁶³⁷ „Vyhánění z ráje je ve své hlavní části mimočasový, věčný děj: Je tedy sice vyhánění z ráje definitivní a život ve světě nevyhnutelný, ale věčnost tohoto děje, nebo, viděno časově, jeho věčné opakování, přesto skýtá možnost, že bychom v ráji nejen mohli zůstat trvale, nýbrž že tam skutečně trvale jsme, lhostejno, zda to my zde víme, nebo ne.“⁶³⁸ „Rozhodující okamžik lidského vývoje je [v původním záznamu navíc vloženo: když opustíme náš pojem času] permanentní. Proto jsou revoluční hnutí, která prohlašují vše minulé za nicotné, v právu, neboť se ještě nic neudálo.“⁶³⁹

Stejně jako u Nietzscheho, je také u Kafky střed v každém bodě. Stejně jako u Nietzscheho, je také u Kafky věčnost myšlena jako věčné opakování rozhodujícího okamžiku. Stejně jako u Nietzscheho, také u Kafky může naplnění či vykoupení nastat kdykoliv a kdekoliv.

I pokud jde o otázku, v čem by naplnění či vykoupení mohlo spočívat, kladou Kafkovy aforismy důraz na motivy, s nimiž pracuje také Nietzsche, činí to ovšem způsobem, který Nietzschemu neodpovídá a zdůrazňuje vzájemnou rovnost a – pokud jde o to, co je podstatné – totožnost jednotlivých prožívajících bytostí. „Jedině zde je utrpení – utrpením. Ne v tom smyslu, že by ti, kteří zde trpí, byli za toto utrpení jinde povýšeni, nýbrž v tom smyslu, že to, co se v tomto světě nazývá

⁶³⁵ „Die Kraft zum Verneinen, dieser natürlichsten Äußerung des immerfort sich verändernden, erneuernden, absterbend auflebenden menschlichen Kämpferorganismus haben wir immer, den Mut aber nicht, während doch Leben Verneinen ist, also Verneinung Bejahung.“ *Tagebücher*, str. 861. Česky Deníky 1913-1923, str. 236.

⁶³⁶ Přesná je charakteristika, kterou Alter uvádí jako obecnou charakteristiku literární moderny: „literary modernism in general oscillates – sometimes even in the work of a single writer – between a radical skepticism about the efficacy of language, a virtual alienation from language, and an intoxication with language, a reveling in its expressive, mimetic, and aesthetic possibilities.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 61.

⁶³⁷ „Wenn das was im Paradies zerstört worden sein soll, zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend, war es aber unzerstörbar, dann leben wir in einem falschen Glauben.“ (*Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 129. Česky Povídky II., str. 321.

⁶³⁸ „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ein außerzeitlicher ewiger Vorgang. Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber oder zeitlich angesehen die ewige Wiederholung des Vorgangs macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 127. Česky Povídky II., str. 317-318.

⁶³⁹ „Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles frühere für nichtig erklären, im Recht, denn es ist noch nichts geschehn.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114 V dřívějších deníkových záznamech nalezneme složitější verzi tohoto aforismu: „Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist, wenn wir unsern Zeitbegriff fallen lassen immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles frühere für nichtig erklären im Recht, denn es ist noch nichts geschehn.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 34. Česky Povídky II., str. 355, resp. str. 299. Můj překlad Kafkova denníkového zápisku se v případě první věty liší od překladu Jiřího Stromšíka.

utrpením, je v jiném světě, nezměněno a jen osvobozeno od svého protikladu, blaženstvím.“⁶⁴⁰ „I my musíme protrpět všechno utrpení kolem nás. Nemáme všichni jedno tělo, ale všichni rosteme, a to nás vede všemi bolestmi, ať v té či oné formě. Stejně jako se dítě vyvíjí všemi životními stádii až k stařeckému věku a k smrti (a každé stadium se v podstatě zdá každému předchozímu nedosažitelné, ať již po něm toužíme, nebo se ho bojíme), právě tak se vyvíjíme (spjati s lidstvem ne méně než se sebou samými) vším utrpením tohoto světa. V této souvislosti není místa pro spravedlnost, ale ani pro strach z utrpení nebo pro výklad utrpení jako zásluhy.“⁶⁴¹

Myšlenky obsažené v citovaných aforismech snad pomohou uchopit některé z významových rovin románu *Zámek*. Stejně jako výklad samotných aforismů je ovšem i výklad této Kafkovy knihy mimořádně obtížný. Ritchie Robertson píše: „*Zámek* zůstává jedním z jeho nejtemnějších děl.“⁶⁴² A dodává, že jsou interpretace jednotlivých komentátorů „mimořádně různorodé“⁶⁴³ – sahají od Brodova čtení románu jako jednoznačné náboženské alegorie, po čtení Klause-Petera Philippa, který klíčový výraz „zámek“ pokládá za „prázdný znak.“⁶⁴⁴ Výklad, který podávám na

⁶⁴⁰ „Nur hier ist Leiden – Leiden. Nicht so als ob die welche hier leiden, anderswo wegen dieses Leidens erhöht werden sollen, sondern so, daß das was in dieser Welt Leiden heißt, in einer andern Welt, unverändert und nur befreit von seinem Gegensatz, Seligkeit ist.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 135. Česky *Povídky II.*, str. 370.

⁶⁴¹ „Alle Leiden um uns müssen auch wir leiden. Wir alle haben nicht einen Leib aber ein Wachstum und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form. So wie das Kind durch alle Lebensstadien bis zum Greis und zum Tod sich entwickelt (und jedes Stadium im Grunde dem früheren, im Verlangen oder in Furcht, unerreichbar scheint) ebenso entwickeln wir uns (nicht weniger tief mit der Menschheit verbunden als mit uns selbst) durch alle Leiden dieser Welt. Für Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang kein Platz, aber auch nicht für Furcht vor den Leiden oder für die Auslegung des Leidens als eines Verdienstes.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137. Česky *Povídky II.*, str. 371-372.

⁶⁴² „Das Schloß remains one of his obscurest works.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 226.

⁶⁴³ „extraordinarily diverse“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 235.

⁶⁴⁴ „an empty sign“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 235. Podle samotného Robertsona pravda leží mezi oběma krajnostmi: Některé asociace spojené se zámkem (i Zámekem) odkazují na tradice náboženské alegorie, tomuto motivu ani celému románu však nelze přisoudit pevný význam, který by odpovídal nauce jakéhokoliv ustaveného náboženství. (Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 236-241) Navzdory opatrnosti některých formulací ovšem také Robertson nabízí poměrně jednoznačný výklad smyslu Kafkovy knihy. Motiv zámku odkazuje na nereprezentovatelné (odtud nestabilita Kafkova literárního obrazu) „nezničitelné“ šířemských aforismů (srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 240-241); a volba, před níž stojí K., je volbou mezi – zpuštěným a marným – úsilím o přímé spojení s nezničitelným a zapojením do rodinného, domácího života s Frídou. (Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 243, 253 a 262). David Miles ve svém článku „Záhyby, kapsy a knoflíky“: *Kafkův nový literalismus a poetika fragmentu* upozorňuje na to, že zámek z Kafkova stejnojmenného románu podle některých interpretů znamená „nebe“, podle jiných „literární text“ a ještě podle jiných „peklo“. Naznačuje tím, podobně jako to výslovně říká v souvislosti s řadou protichůdných výkladů motivu brány k zákonu v *Procesu*, že Kafkova vyprávění mohou znamenat cokoliv (Srov. MILES, David H. „Pleats, Pockets, and Buttons: Kafka's New Literalism and the Poetic of the Fragment. In: *Probleme der Moderne*, Tübingen 1983, str. 332 a 339). Podle mého soudu však tvrzení, že Kafkovy texty mohou znamenat cokoliv, není pravdivé. Zprv: všechny tři uvedené asociace k zámku jsou důležité, své rozpornosti navzdory. A vůbec přitom neplatí, že stejně důležitá bude i jakákoliv jiná asociace. Zadrhuje: Rozpornost sama nevylučuje vzájemnou provázanost. Zatřetí: *Zámek* i *Proces* skutečně obsahují odkazy na všechna uvedená čtení, stejně jako na výklad, podle kterého by soudnictví a úřad byly prostě *ad absurdum* dovedenými ztělesněními – ostatně vždy již poněkud absurdních – mechanismů lidské byrokracie. A k obdobnému zjednodušení Miles dospívá při komentování první kapitoly *Procesu*. V souvislosti s ní si všímá zejména toho, jak Kafka popisuje hlídače, kteří zatýkají Josefa K. Píše: „Navzdory

následujících stranách já, interpretuje některé složky samotné knihy; především však reflektuje zkušenost její četby.

Je jasné, že děj románu sleduje úsilí hlavní postavy, kterou Kafka označuje písmenem „K.“ Již cíl úsilí této postavy však zcela jasný není – K. se sice soustředí především na to, aby byl uznán jako zeměměřič, jeho vztah k zámku je ale poznamenán i útočnými podtóny; a není jisté, zda zápas se zámeckým úřadem, do něž K. vstupuje (nebo se přinejmenším vstupovat domnívá), nemá

*nesmírnosti úlohy [hlídačů], je jejich popis žalostně nepatrný. Nenajdeme tu nic ve stylu: „Starší muž, hubený jako břitva a hrozivě oblečený, napůl jako vojenský policista, napůl jako maloměstský byrokrat, vstoupil a přešel k Josefově posteli...“ Místo toho jsou nám nabídnuty pouze izolované, sporé informace, v drobcích, kusech, mimochodem: že je Franz „hubený“ a že má na sobě „černý“ oblek, který je vybaven „všelijakými záhyby, kapsami, sponami a knoflíky a páskem.“ To sotva stojí za pozornost, mohli bychom dodat. Menší hloubka popisu je stěží myslitelná. Není nám dán ani samotný oblek ve svém celku, natož „osoba“ pod ním. Podobá se to vsutku do značné míry tomu, jako by na osobu pohlíželo naivní dítě – někdo, kdo neví nic o dospělém světě nadutých vojenských policistů, tyranských byrokratů, maloměstských hrabivců a zlomyslných soudních hlídačů – a jak to dělá dítě, vnímá jen rozptýlené detaily oblečení této osoby.“ („Despite the enormity of the mission, we get precious little description of them. There is nothing on the order of: „An older man, razor-thin and menacingly dressed up as a combination military policeman and provincial bureaucrat, entered and strolled over to Josef’s bed...“ Offered instead is merely detached, spare information, in bits, pieces, and asides: that Franz is „thin“ and that he is wearing a „black“ suit which is „furnished with all sorts of pleats, pockets, buckles and buttons, as well as a belt.“ Scarcely worth observing, one might add. Less depth of description is hardly conceivable. One does not even get to the whole suit itself, let alone the „person“ underneath. It is, in fact, much as if a naive child were gazing up at the person – one who knew nothing of an adult world of self-important military policemen, tyrannical bureaucrats, provincial mercenaries, and mean-tempered court wardens – and as children will, perceived only scattered details of the clothes of this person.“) (MILES, David H. Op. cit., str. 333) Základní smysl tohoto komentáře spočívá v nesporně pravdivém a důležitém postřehu. Součástí Kafkovy literární strategie je absence autorského (a tedy autoritativního) pojmového a hodnotícího uchopení postav či motivů. Právě proto, že toto uchopení v textu až příliš často chybí, má čtenář i na úrovni popisu k dispozici „fragmenty“, z nichž by jen obecný pojem, přiřazující nositeli vlastností jasný význam, udělal celek. Tato vlastnost Kafkova psaní je ovšem mimořádně důležitá také proto, že Franz Kafka nebyl malé dítě a o dospělém světě byrokratů nebo veškeré příliš lidské tyranie věděl mnohé. Patrně také nepředpokládal, že by o něm nic neměl vědět jeho čtenář, u něž jistě očekával alespoň nějakou zkušenost se světem dospělých (malým dětem Kafkovy texty určeny nejsou). Přesto však Kafka opravdu své hlídače popsal jako naivní dítě. Nejdůležitější ale je uvést, jaké důsledky z toho plynou pro čtenáře jeho próz. Zůstaňme proto ještě u úvodu Procesu a konzultujme dojem z něj s jedním z vůbec prvních čtenářů a interpretů, Maxem Brodem. Nikoliv proto, že bychom se snad měli zabývat Brodovým výkladem, již konceptualizovaným a intelektuálně vybroušeným, nýbrž z toho důvodu, abychom získali svědectví o jedinečném, pocitovém působení Kafkova psaní. Max Brod ve své knize Franz Kafka vzpomíná, jak se s přáteli smáli právě při Kafkově předčítání první kapitoly tohoto románu. Nejvíce se smál sám autor. (Max Brod, *Franz Kafka*, Praha 1966, přeložili Josef Čermák a Vladimír Kafka, str. 188) Jen o dvě stránky dál přitom Brod mluví o prorockém pohledu Franze Kafky a na mysli má právě oblečení hlídačů zatýkajících Josefa K., které zřejmě podle Brodova názoru předznamenává to, jak se později oblékali příslušníci SS: „copak existovaly v roce 1914 ty přiléhavé černé uniformy, s přezkami kapsami, knoflíky, pásy?“, (tamtéž str. 190) ptá se. Max Brod přidává ke Kafkovu popisu jen jedno drobné, nenápadné slovo, slovo „uniforma.“ Právě to je ale důležité – z fragmentů dělá celek. Výraz „uniforma“ doplňuje dětský pohled, vřazuje jej do pojmového, historického světa dospělých. Je takové vřazení oprávněné? Na tuto otázku není možné odpovědět jednou větou. Jistě, Brod překračuje meze Kafkova popisu z úvodní kapitoly Procesu a mnohde překračuje meze jeho psaní jako takového. Kafku ale není možné číst, aniž bychom to dělali. A právě z toho plyne mnohoznačnost jeho díla. David Miles ve svém článku říká: Kafkovy „details jsou zcela nedvojznačné, ale jsou pouze fragmentární, částečné a nehotové, a tedy nedovolují zařazení do větších významových polí.“ („...details are quite unambiguous, but they are only fragmentary, partial and incomplete, and hence do not permit association into larger patterns of meaning,“ (MILES, David H. Op. cit., str. 340.) Výchozí postřeh je přesný, závěr ale neplatí. A to z toho důvodu, že opomíjí sklon lidského rozumu chápat, a tedy neponechávat detaily nezařazené, zasazovat je do smysluplných celků. Ostatně: Kafka sám k takovému zařazování svádí zcela systematicky, jeho texty jsou plné zlomků přímo evokujících významuplné celky. Problém je v něčem jiném: Těchto celků je zpravidla příliš mnoho a navzájem se vylučují.*

zahrnovat i jiné složky než snahu o výslovné uznání jeho povolání. Pokud jde o čtenářskou zkušenost: Intenzita úsilí K. i – nejen jím prožívaná, ale také dalšími postavami románu potvrzovaná – důležitost, kterou by jeho povolání (z ne zcela zřejmých důvodů) mělo mít, přispívají k hloubce, do níž se čtenář s K. od počátku ztotožňuje. A ztotožnění může paradoxně usnadňovat i to, co ztěžuje činnost interpretů – fragmentarita a pojmová nezřetelnost jednotlivých motivů Kafkova románu. Již jméno povolání K., „zeměměřič“, sice může být vykládáno také specifitěji,⁶⁴⁵ působí však především jako šifra pro lidské povolání jako takové – tento dojem může vyvolávat mimo jiné neujasněnost jeho významu v prostoru vsi i skutečnost, že K. – snad jen proto, že se jeho nárok úřad zdráhá uznat, snad i z jiných důvodů – žádné prostory (přinejmenším v běžném smyslu) neměří. A jestliže lze předpokládat, že Franz Kafka do románu přeložil zejména osobní zkušenost s pochybujícím zápasem o povolání spisovatele, jeho překlad má charakteristicky zobecňující povahu – příběh K. je univerzálně lidským příběhem; a *Zámek* lze chápat jako pokus o konkrétní, zároveň však obecně platné, vystižení některých podstatných rysů lidské existence.

Především: Lidská existence je obecně popsatelná jako povolání k povolání. Jako povolání k povolání také typicky zahrnuje úsilí o to, aby bylo povolání, k němuž se určitý jedinec cítí povolán, uznáno jako povolání oprávněné – pokud možno od svrchované, nezpochybnitelné autority.

Nejde však jen o tuto základní skutečnost. Lidský život se i jinak podobá putování K.: zahrnuje prolínání a vzájemné ovlivňování snahy o pracovní život a snahy o život osobní;⁶⁴⁶ zahrnuje prožitky osamocení a chladu, spojované se snovými přísliby hřejivých, děložně-erotických prostorů, do jakých K. vábí Pepina; zahrnuje zápas s organizacemi, jejichž představitelé legitimizují své působení tvrzením, že zastupují svrchovanou – a nedosažitelnou – moc. Lidský život je také – jako život K. – veden vůlí, jež si sice v čase uchovává vědomí kontinuity, rozvíjí se však v jednotlivých situacích a přechází z jedné do druhé jakoby náhodou.

Albert Camus v kafkovském dodatku k *Mýtu o Sisyfovi* poznamenává, že je jedním z typických rysů moderny připisovat příčinu svého štěstí vlastnímu úsilí;⁶⁴⁷ tento (jako ideologické zjednodušení často k dobrému i zlému užívaný) předpoklad napadá nejen Kafkova próza obecně, ale také román *Zámek*; ani o jeho postavách však zároveň nelze říci, že by se na svém štěstí (či neštěstí) nepodílely – podílejí se na něm, avšak celkové utváření svých osudů nekontrolují, a to v míře, která je pro literaturu, neboť pro lidskou touhu, mimořádná.

Také do těchto souvislostí lze řadit setkání K. s Bürgelem – samo nahodilé; a, pokud jde o příslib, který je s ním spojen, selhávající kvůli únavě K. I k této epizodě románu ostatně nalezneme paralelu v Kafkových aforismech. „*Bylo by myslitelné, že by byl Alexandr Veliký, přes válečnické*

⁶⁴⁵ Ritchie Robertson upozorňuje na blízkost hebrejských výrazů pro „zeměměřiče“ a „mesiáše“. Podle jeho interpretace je pak *Zámek* mimo jiné kritikou nepravého mesiášství. Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 228-234.

⁶⁴⁶ Günther Anders připisuje zdůraznění hodnoty povolání (Beruf) v Zámku sociologický význam: Moderní společnost mění osoby na funkce, „tím získává pojem ‚povolání‘ absolutní charakter, připomínající náboženský pojem ‚vocatio‘.“ „Dadurch erhält der Begriff des ‚Berufs‘ einen so absoluten Charakter, daß er an dem religiösen Begriff der ‚vocatio‘ anklängt.“ ALTER, Robert. Op. cit. str. 45.

⁶⁴⁷ „Leč moderní člověk si štěstí klade za zásluhu, pokud je uznává. Naopak by se dalo mnoho říci o výlučných osudech řecké tragédie a o favoritech legendy, kteří obdobně jako Odysseus jsou uprostřed nejstrašnějších dobrodružství navzdory všemu zachráněni.“ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda, 1995, str. 174.

úspěchy svého mládí, přes výborné vojsko, které vycvičil, přes síly zaměřené na změnění světa, které v sobě cítil, zůstal stát u Hellespontu a nikdy jej nepřekročil, a to ne ze strachu, ne ze slabosti vůle, nýbrž pro tíhu země.“⁶⁴⁸ Hodnota zemské tíže je obdobná hodnotě únavy K.: Vysvětluje jen potud, že zbavuje zdání nadhodnocené osobní viny; vyjadřuje naprostou pokoru toho, kdo (ne) vysvětluje.

Kvůli všemu, co zde uvádím, se pak v Kafkově *Zámku* i lidském životě střetávají navzájem nesmiřitelné výklady jednotlivých situací a událostí.

Navzdory mnohosti a nesmiřitelnosti možných výkladů je však ještě cosi jasné: Základní úsilí K. – být zámkem uznán jako zeměměřič – v románu selhává; snad proto, že autorita, která by byla autoritou ve smyslu, v němž jí má být zámek, není dosažitelná; že lze prokázat zpochybnitelnost libovolného soudu o povolání, o oprávněnosti existence. A zklamáno je proto i očekávání čtenáře.

Zámek však nesleduje jen úsilí K. Opakovaně se v něm pracuje s principem zdvojení: Artur a Jeremiáš, Westwest a Klam, Sordini a Sortini, Erlanger a Bürgel, Olga a Amálie, Frída a Pepina, hostinec U mostu a Panský hostinec, K. a čtenář (K. usilující pochopit zámek a čtenář usilující pochopit *Zámek*). A také povolání K. není jediným povoláním popisovaným v románu – povolán je snad (nejistota je obdobná jako u K.) i Barnabáš; a povolána je Amálie. A to, co čtenář zažívá ve vztahu k úsilí K., zažívá sám K. ve vztahu k úsilí Amáliiny rodiny. *Zámek* není jen románem o povolání k povolání, ale i románem o pozornosti vůči povolání k povolání.

Tedy již známý motiv pozornosti: Objevuje se ostatně v *Zámku* i jinak (K. pozorující zámek, zdánlivě pozorující K., pozorování Klamy klíčovou dírkou). Také v *Procesu* a jiných Kafkových dílech se objevuje v *Zámku* jasně převládající soustředění na sluch a naslouchání, spíše než na zrak – snad proto, že je sluch citlivější ke smyslu toho, vůči čemu je pozorný.

V patnácté kapitole románu se K. rozhodne navštívit posla Barnabáše. Setká se však pouze s jeho sestrami Amálií a Olgou. S Olgou pak rozvine dlouhý rozhovor.⁶⁴⁹ Také při něm je motivován svým úsilím – zajímá jej především hodnota Barnabášem doručovaných poselství. Navzdory tomu však rozhovor s Olgou přinese K. zkušenost, jež co do své hodnoty na tomto úsilí nezávisí; zkušenost, jež vyplývá z naslouchání Olžinu vyprávění.

Výklad Olžina vyprávění může sledovat mnoho jednotlivých okolností: Může se soustředit na Kafkovy inspirační zdroje, které sahají od Kierkegaardových variací na povolání Abrahámo až k příběhu Viktorky v *Babičce* Boženy Němcové;⁶⁵⁰ může se soustředit na oprávněnost, či

⁶⁴⁸ „Es wäre denkbar daß Alexander der Große trotz der kriegserischen Erfolge seiner Jugend, trotz des ausgezeichneten Heeres, das er ausgebildet hatte, trotz der auf Veränderung der Welt gerichteten Kräfte die er in sich fühlte, am Hellespont stehn geblieben und ihn nie überschritten hätte und zwar nicht aus Furcht, nicht aus Unentschlossenheit, nicht aus Willensschwäche, sondern aus Erdschwere.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 121. *Česky Povídky II.*, str. 360.

⁶⁴⁹ Srov. *Zámek*, str. 199-285. *Česky* str. 183-261.

⁶⁵⁰ To alespoň tvrdí Robertson: „Among the country festivals she [Němcová] describes is one in which homecoming pilgrims are greeted by little boys with toy trumpets, and a wedding at which the bride wears a garnet necklace, like the ‘Halsband aus böhmischen Granaten’ (S 296) which Olga gives Amalia and which attracts the attention of Sortini. A repeated motif in *Babička* is the harassment of girls by

neoprávněnost Sortiniho výzvy; může se také soustředit na správnost, či nesprávnost Amáliina odmítnutí; a může si všimnout zjevných odkazů na (vždy i dionýskou) sexualitu hasičské slavnosti, na níž Amáliin příběh začíná.⁶⁵¹

Já se budu soustředit zejména na zkušenost četby. Jak již bylo řečeno, platí, že K. při poslechu Olžina vyprávění zažívá to, co zažívá čtenář v průběhu celého románu: Nepřestává sice být veden osobními motivy, zároveň je však pozorný vůči vyprávění druhého. Podstatný je ale i obsah Olžina vyprávění, v němž kromě základního tématu povolání převládají motivy (marného) úsilí, utrpení a nejistoty.

Většinu vyprávění zaplňuje popis snah, jimiž se Olžina rodina snaží odčinit to, co měla způsobit Amálie odmítnutím příkazu zámeckého úředníka Sortiniho. Tyto snahy však nedosahují cíle – již proto, že z úředního hlediska není co odčínovat: vliv zámku spočíval pouze v předpokladu tohoto vlivu.⁶⁵² Již z toho také vyplývá, že Olžino vyprávění sděluje zkušenost utrpení – totiž utrpení (téměř či zcela) zoufalého úsilí. O utrpení však lze hovořit i z jiných důvodů: kvůli ponížené osamělosti vyobcování, jež Olžinu rodinu postihlo; kvůli tíživosti situace, v níž Amálie volila mezi podřízením čemusi, co se jeví být nejsvévolnějším příkazem, a přijetím trestu, jenž se sice opírá o moc, která je jen předpokládána, jenž však zároveň nelze odstranit. Základním důsledkem vyprávění pro naslouchajícího je pak zřetězení a prohlubování nejistoty – pokud jde o hodnotu Sortiniho příkazu i Amáliina odmítnutí; pokud jde o smysl úsilí Amáliiny rodiny; pokud jde o postavení Barnabáše jako posla; pokud jde o význam poselství, která přináší.

Každá z nejistot má přitom dvojí účinek: potvrzuje nemožnost prokázání konečného soudu, pokud jde o klíčové otázky existence jednotlivých postav; zároveň však prohlubuje blízkost těch, kdo zkušenost nejistoty, utrpení a marného úsilí sdílí – K., Olgy, Barnabáše a v jistém smyslu i Amálie; a jelikož naslouchání K. naslouchá i čtenář, prohlubuje se také jeho blízkost se všemi uvedenými postavami.

Paralely světa *Zámku* se světem Kafkových aforismů pokládám za zřetelné.

Pokud jde o nemožnost dosažení konečnou pravdivost si nárokujícího soudu, lze k ní v prostoru románu vztáhnout obecnou nedosažitelnost nejvyšších instancí hierarchie zámeckého úřadu nebo odsouvání konečného výroku o oprávněnosti existence K.

Román *Zámek* je nedokončený. A také konec, o němž Kafka podle Brodova svědectví uvažoval, by nebyl konečným koncem. Amann cituje z Brodova doslovu k prvnímu vydání románu: „Závěrečnou kapitolu *Kafka* nenapsal. Ale jednou mi ji na otázku, jak že román skončí, vyličil.

unwanted lovers. One girl, Viktorka, acquires a reputation for pride by refusing all suitors, until she is seduced by a soldier whose sinister power she cannot resist, after which she goes mad and lives in the woods, shunning all human beings. The eventual bride has first to fight off the attentions of an Italian servant from the local castle and then those of the steward from the castle. These two figures have been fused into the Italian-sounding Sortini, while Viktorka seems to be a prototype for Amalia.” (256)

⁶⁵¹ „Kafka intended the Castle and its occupant to be the object of primitive rather than sophisticated religious feeling, and that he was well aware of the link between primitive religion and sex. This connection is repeatedly hinted at in *Das Schloß*, notably in the festival of the fire-brigade, where Sortini is aroused by the sight of Amalia.” (246)

⁶⁵² Srov. *Der Schloß. Roman: in der Fassung der Handschrift*. Německy str. 258-259, česky str. 237-238.

Údajnému zeměměřiči se dostane alespoň částečného zadostiučinění. V boji nepoleví, zemře však vysílením. Kolem jeho úmrtního lože se shromáždí obec, když vtom ze zámku přichází rozhodnutí, že sice neexistuje právní nárok K., aby ve vsi bydlel – že se mu však přesto s ohledem na jisté vedlejší okolnosti žít a pracovat zde dovoluje.⁶⁵³

Tento konec by – stejně jako tomu je u konce *Procesu* – byl koncem i koncem konce.

Oba konce jsou konci. Kafka neodelhává časovost lidské existence – na konci je smrt, nezakrývaná očekáváním posmrtného bytí a neestetizovaná heroizací umírajícího.⁶⁵⁴

Oba konce jsou však i konci konců – neukončují zápasy, o něž v románech jde. Konec *Procesu* nerozhoduje v otázce viny Josefa K.; a konec *Zámku* nerozhoduje o tom, zda je K. povolán.

S jistotou ostatně nelze zodpovědět ani otázku, zda se K. přece jen nestal zeměměřičem – nepochybně nevyměřuje půdu, snad však vyměřuje společenský prostor vsi. Jistě, nečiní to záměrně. Hodnotově podstatné však může být i to, s čím se člověk setkává jakoby náhodou; o co na své cestě – která snad právě proto může být cestou pravou – jakoby klopýtá. „*Pravá cesta vede po laně, které není napjato ve výši, nýbrž těsně nad zemí. Zdá se určeno spíš k tomu, aby se o něj zakopávalo, než po něm přecházelo.*“⁶⁵⁵

Jako Nietzsche, také Kafka ctí nahodilost. Od Nietzscheho se však zároveň právě zde liší: Svědčí o tom již obraznost jeho aforismu, jež ostře kontrastuje s tragicko-heroickou metaforou provazolezce z *Tak pravil Zarathustra*.⁶⁵⁶ Hlavní rozdíl však spočívá v odlišném hodnocení pozornosti vůči utrpení druhého; u Kafky neplatí, že by byl soucit posledním pokušením toho, kdo přináší spásu; ztotožnění s trpícím může být dokonce jejím zdrojem.

Také s utrpením druhých, zejména Amálie, Olgy a její rodiny, se ovšem K. setkává spíše náhodou – jako jiné Kafkovy postavy, je také on orientován vlastním úsilím do té míry, že působí až bezohledně. Setkání přesto probíhá. Dojem jeho nahodilosti může být ostatně spíše nesprávný, neboť utrpení je součástí každého (lidského a nejen lidského) života; lze sice o něj neklopýtát, ovšem pouze tehdy, když se mu cíleně vyhýbáme, k čemuž nás ovšem naše přirozenost svádí. „*Můžeš se nevměšovat do utrpení světa, to je ti ponecháno na vůli a odpovídá to tvému založení, ale možná je toto nevměšování jediným utrpením, kterému by ses mohl vyhnout.*“⁶⁵⁷ Uhybání utrpení je samo utrpením. A – jak víme – platí i: „*Jedině zde je utrpení – utrpením. Ne v tom smyslu, že by ti, kteří zde trpí, byli za toto utrpení jinde povýšeni, nýbrž v tom smyslu, že to, co se v tomto světě*

⁶⁵³ AMANN, Jürg. *Kafka: esej slovem a obrazem*. Přel. Věra Koubová. Zlín: Archa, 2011, str. 133-134.

⁶⁵⁴ Obdobné lze tvrdit o vyobrazení sexuality v Kafkově díle. Milan Kundera píše: „*Brod byl romantik. V základě Kafkových románů je naproti tomu nesmiřitelný antiromantismus; projevuje se ve všem: ve způsobu, jakým Kafka vidí společnost, stejně jako ve způsobu, jakým konstruuje větu; ale možná, že jeho prapůvod je v jeho vidění sexuality.*“ KUNDERA, Milan. Op. cit., str. 22.

⁶⁵⁵ „*Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt stolpern zu machen, als begangen zu werden.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. *Česky Povídky II.*, str. 354.

⁶⁵⁶ Srov. Zal-Vorrede-6 kgw='VI-1.15' ksa='4.21' - KGW='VI-1.16' KSA='4.22', česky str. 15-16.

⁶⁵⁷ „*Du kannst Dich zurückhalten von den Leiden der Welt, das ist Dir freigestellt und entspricht Deiner Natur, aber vielleicht ist gerade dieses Zurückhalten das einzige Leid, das Du vermeiden könntest.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137. *Česky Povídky II.*, str. 372.

*nazývá utrpením, je v jiném světě, nezměněno a jen osvobozeno od svého protikladu, blaženstvím.*⁶⁵⁸

Nabízí se nicméně otázka, zda není utrpení Olžiny rodiny zasloužené. Tvrdit cosi takového však (nejen) ve světě Kafkova myšlení nelze. Podle mne již proto, že hodnota Amáliiny volby není – stejně jako hodnota voleb K. – přinejmenším lidským soudem jednoznačně určitelná. Ale také proto, že utrpení nezasahuje jen Amálii, nýbrž i její blízké. A rovněž z důvodů, které uvádí výše citované aforismy: souzení předpokládá stranickost, strana však nemůže soudit; lidské soudy se zakládají na částečné zkušenosti, soud s konečnou platností pravdivý by předpokládal zkušenost úplnou; úplná zkušenost by však ze zakoušejícího učinila část „rodinné rady“, tedy osobu neschopnou soudu.

Také toto dilema ztělesňuje Zámek: souzení Amálie obyvateli vsi se opírá o pouze částečnou zkušenost soudících; celkovou zkušenost, jež by umožnila souzení s konečnou platností pravdivé, nemá ani Olga. Také K. se celkové zkušenosti přinejlepším blíží. Avšak v míře, v níž se jí blíží, se stává (doslova) částí rodinné rady – tedy osobou neschopnou soudit.

Prožitky naslouchání se objevují i na jiných místech Kafkovy prózy. Při četbě *Nezvěstného* čtenář naslouchá Kafkovi naslouchajícímu Karlu Rossmanovi naslouchajícímu Tereze vyprávějící o sobě a své matce – o utrpení nezaměstnanosti, chudoby, chladu, nemoci a smrti.⁶⁵⁹ Při četbě *Procesu* čtenář naslouchá Kafkovi vyprávějícímu o Josefu K. – o zatčení, procesu, popravě; a sounáležitost, která tím vzniká, v rozhodujícím smyslu nezávisí na (nedosažitelném) posledním soudu o Josefově vině či nevině. Stejně tak sounáležitost K. s Olgou a Amálií co do své hodnoty nezávisí na soudech, které v souvislosti s Olžiným vyprávěním rozvíjí K. (i čtenář) ve své mysli.

K. je – i když přitom zůstává orientován vlastním úsilím – pozorný vůči úsilí Amáliiny rodiny; je pozorný vůči jejímu utrpení.

A toto utrpení způsobuje (ne) působení organizace, jež má údajně přístup k tomu, co přesahuje prostor vsi a z místa přesahu do něj vnáší jednotu – utrpení Amáliiny rodiny způsobuje (ne) působení organizace zámku.

To, co však skutečně přináší jednotu, je pozornost vůči utrpení druhého. „*I my musíme protrpět všechno utrpení kolem nás. Nemáme všichni jedno tělo, ale všichni rosteme, a to nás vede všemi bolestmi, ať v té či oné formě. Stejně jako se dítě vyvíjí všemi životními stádii až k stařeckému věku a k smrti (a každé stadium se v podstatě zdá každému předchozímu nedosažitelné, ať již po něm toužíme, nebo se ho bojíme), právě tak se vyvíjíme (spjati s lidstvem ne méně než se sebou samými) vším utrpením tohoto světa. V této souvislosti není místa pro spravedlnost, ale ani pro*

⁶⁵⁸ „Nur hier ist Leiden – Leiden. Nicht so als ob die welche hier leiden, anderswo wegen dieses Leidens erhöht werden sollen, sondern so, daß das was in dieser Welt Leiden heißt, in einer andern Welt, unverändert und nur befreit von seinem Gegensatz, Seligkeit ist.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 135. *Česky Povídky II.*, str. 370.

⁶⁵⁹ Srov. *Der Verschollene*, str. 196 – 202.

strach z utrpení nebo pro výklad utrpení jako zásluhy.“⁶⁶⁰ To je to, co je nezničitelné. „To nezničitelná představuje jednotu; představuje je každý jednotlivý člověk a současně je společné všem, proto to bezpříkladně nerozlučné spojení lidí.“⁶⁶¹ To je to, co snad vyjadřuje i skrývá víra v osobního Boha; jak se píše v Kafkově škrtnutém aforismu: „Člověk nemůže žít bez trvalé důvěry k něčemu nezničitelnému v sobě, přičemž mu jak to nezničitelné, tak ta důvěra mohou zůstat trvale skryty. Jednou z možností, jak vyjádřit tuto trvalou skrytost, je víra v osobního boha.“⁶⁶²

Zkušenost nezničitelného může být u Franze Kafky spásná. Pozornost vůči druhému může být tím, co sice nenastává na konci, co nicméně představuje skutečnost na lidském vývoji permanentně rozhodující – utrpení proměněné v blaženost, duchovní svět, ráj, v němž – třebaže jsme zároveň mimo ráj, ve světě úsilí a práce, ve světě povolání k povolání – vždy zároveň jsme.⁶⁶³

Jednostranná koncentrace na utrpení ovšem může nadhodnocovat cosi částečného. Nejde jen o utrpení. Jde i o lásku: „Smyslná láska klamně zastírá lásku nebeskou; sama by to nedokázala,

⁶⁶⁰ „Alle Leiden um uns müssen auch wir leiden. Wir alle haben nicht einen Leib aber ein Wachstum und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form. So wie das Kind durch alle Lebensstadien bis zum Greis und zum Tod sich entwickelt (und jedes Stadium im Grunde dem früheren, im Verlangen oder in Furcht, unerreichbar scheint) ebenso entwickeln wir uns (nicht weniger tief mit der Menschheit verbunden als mit uns selbst) durch alle Leiden dieser Welt. Für Gerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang kein Platz, aber auch nicht für Furcht vor den Leiden oder für die Auslegung des Leidens als eines Verdienstes.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 137. *Česky Povídky II.*, str. 371-372.

⁶⁶¹ „Das Unzerstörbare ist eines; jeder einzelne Mensch ist es und gleichzeitig ist es allen gemeinsam, daher die beispielelos untrennbare Verbindung der Menschen.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 128. *Česky Povídky II.*, str. 365.

⁶⁶² „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenen-Bleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 124. *Česky Povídky II.*, str. 362.

⁶⁶³ Hodnocení příběhu Amáliiny rodiny ovšem může být i radikálně odlišné, než je to mé. Ritchie Robertson píše: „Das Schloß is an only partially successful work of art. (...) Das Schloß contains some deplorable longueurs, notably the long excursus into the history of the Barnabas family and the later conversation between K. and Pepi, which, to make matters worse, is given in a reported speech, like over-faithful minutes of a committee meeting.“ (ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 226-227. „Kafka has an unfortunate tendency (...) to dissipate the dramatic tension of a scene by over-elaborating the mystifying monologues which his characters deliver, a tendency which in some of his later fictions gets entirely out of hand.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 91. Soud odráží nadřazení literárně-estetického hlediska (dramatického napětí jako kvality prožitku čtenáře) hlediskům jiným – zde v první řadě hledisku myšlenkové důslednosti pochybujícího rozumu, jež určuje vypracování Kafkových monologů; především však (podle mého výkladu Kafkovy prózy rozhodujícím) hledisku etického smyslu čtenářské pozornosti. Hodnocení je dramatická intenzita; v posledku jde o hodnocení z pohledu pasivní estetiky čtenáře. To je zarážející především s ohledem na to, že Robertson na jiných místech svého výkladu klade důraz právě na etiku (soustředění na druhého) a sebezničení (v souvislosti s aforismem „Nur hier ist Leiden Leiden“ píše: „This peculiarly Delphic utterance implies that suffering is a composite state, whose two elements are related as consciousness to being. The sufferer is conscious only of pain and isolation, yet his sufferings serve to destroy his old self and bring him closer to the solidarity with his fellow-men in which true being consists. In a world being is no longer at odds with consciousness, the solidarity will survive, freed from the pain which is its opposite, but also the only means by which it can be achieved. This is the ultimate goal of the dialectical process worked out in the *Zürkau aphorisms*.“ ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 214), při hodnocení Kafkova románu se ovšem u něj prosadí jiné kritérium, než mělo být to, jež měl i podle něj také tento román svým dějem ztělesnit. Zimmermann naopak – v souladu s mým čtením – píše, že Kafka v *Zámku* „ukazuje ubohý život Pepi, české služky, dalo by se říci (má stejné jméno jako hrdinka v *Brodově malém románu*): dopřává jí dlouhou nepřímou řeč, v níž se touto ujařmenou bytostí zabývá.“ ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 151.

protože však v sobě nevědomky nese prvek lásky nebeské, dokáže to.“⁶⁶⁴ A jde také o úsilí: pozornost vůči druhému nezbavuje povolání k povolání jeho naléhavosti; a nezbavuje jej naléhavosti proto, že sama nejen nebrání vzniku dalšího utrpení, nýbrž zcela neodstraňuje ani utrpení současné. Přetváří je však v cosi, co je i kladné. Právě proto může být tím, co vyjevuje to nezničitelné – totožnost nejen utrpení, ale celého, v podstatném shodného, úsilí, jehož jednotlivá uskutečnění nemůže nikdo s konečnou platností soudit. Právě proto může být podstatou zbožnosti, s níž se pojí pokora i síla: „Pokora dává každému, i tomu, kdo si v osamění zoufá, nejsilnější vztah k člověku, a to okamžitě, ovšem jen při úplné a trvalé pokoře. Dokáže to proto, že je pravým jazykem modlitby, vztah k sobě vztahem usilování. Z modlitby se čerpá síla k usilování.“⁶⁶⁵

Povolání k povolání zažívá každý – a tomu odpovídá skutečnost, že únava, jež plyne z úsilí o jeho naplnění, si je v podstatném rovná. „Jeho ochablost je rovna ochablosti gladiátora po boji, jeho práce spočívala ve vybilení kouta kanceláře.“⁶⁶⁶ V případě tohoto aforismu se nabízí i (sebe) ironické čtení – cítit únavu gladiátora po vybilení koutu kanceláře je směšné. Nabízí se ovšem i čtení jiné – únava může být stejná, neboť stejné je úsilí. V jednom ze svých dopisů Franz Kafka píše, že jsou uprostřed světové války starosti s bytem malicherné, že však přesto v jistém smyslu malicherné nejsou, neboť: „oni [vojáci] právě v nejlepším případě bojují o svoji existenci nebo správněji o vztahy, které má jejich existence ke společenství, nejnak já, nejnak jeden každý.“⁶⁶⁷ A jiný Kafkův záznam praví: „Všichni bojují jen jeden boj.“⁶⁶⁸

Jádro Kafkova umění spočívá v mimořádně hlubokém a hodnotově jedinečném prolnutí do nitra druhého. Při jeho vzniku zřetelně účinkuje citová provázanost, nový smysl zde však získává také pochybující rozum – jako nástroj naslouchající představivosti důsledně proniká do situací, jež druhý zažívá či může zažívat. Daří se mu to ve všech románech i mnoha povídkách, obzvláště neodolatelně však jeho kouzlo působí tehdy, když vstupuje na hranice lidského prostoru (nebo nahlíží za ně).

Zvířecí světy bývají u Kafky v první řadě výrazem světa autorova, zároveň se ale jedná o světy skutečně zvířecí. Tak v *Doupěti* Kafka doupě opravdu obývá proto, že obrazný popis vypravěčovy situace vyjadřuje mnohé z jeho vlastní existence: zkušenost životního zápasu v osamocení, jež je i ne zcela nedobrovolným stažením z vnějšího světa; tvorbu usilující o (nedosažitelnou) dokonalost

⁶⁶⁴ „Die sinnliche Liebe täuscht über die himmlische hinweg, allein könnte sie es nicht, aber da sie das Element der himmlischen Liebe unbewußt in sich hat, kann sie es.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 130. *Česky Povídky II.*, str. 367.

⁶⁶⁵ „Die Demut gibt jedem, auch dem einsam Verzweifelnden das stärkste Verhältnis zum Mitmenschen und zwar sofort, allerdings nur bei völliger und dauernder Demut. Sie kann das deshalb, weil sie die wahre Gebetsprache ist, gleichzeitig Anbetung und festeste Verbindung. Das Verhältnis zum Mitmenschen ist das Verhältnis des Gebetes, das Verhältnis zu sich das Verhältnis des Strebens; aus dem Gebet wird die Kraft für das Streben geholt.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 96. *Česky Povídky II.*, str. 340.

⁶⁶⁶ „Sein Ermatten ist das des Gladiators nach dem Kampf, seine Arbeit war das Weiß tünchen eines Winkels in einer Beamtenstube.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 120. *Česky Povídky II.*, str. 359.

⁶⁶⁷ „gerade im besten Fall kämpfen sie für ihre Existenz oder richtiger für die Beziehungen, die ihre Existenz zur Gemeinschaft hat, nicht anders ich, nicht anders ein jeder.“ *Briefe 1914-1917*, str. 120. *Česky Dopisy Felici*, str. 716.

⁶⁶⁸ „Alle kämpfen nur einen Kampf.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 29. *Česky Povídky II.*, str. 296.

v prostoru, jež je především niterný, plně odděleným nitrem se však nikdy nestává; úzkost z ohrožení díla i sebe (jako toho, kdo v díle nachází útočiště). Zároveň však Kafka doupě obývá proto, že buduje skutečné doupě skutečného zvířete.⁶⁶⁹ To, co člověka od zvířat odlišuje a (zpravidla) odděluje (vědomí sebe, druhých i jejich možných záměrů či hypotetické promyšlení mnoha alternativních výkladů určitého jevu), zde zprostředkovává ztotožnění – složité sítě rozumových úvah se stávají chodbami, mysl hradním nádvořím, duševní svět ve svém celku doupětem (jako se filosof v Kafkově povídce stává dětskou káčkou).⁶⁷⁰

Nejde však jen o hloubku prolnutí, jde o jeho mimořádnou morální (a také estetickou či obecně existenciální) hodnotu. Jedinečná výstavba Kafkova vyprávění zaručuje, že prolnutí (své hloubce navzdory i díky) nepřestává působit jako prolnutí s druhým. Autorovo či vypravěčovo – a zároveň také čtenářovo – já proniká do doupěte druhého, avšak nepohlcuje je ve svém denním snění, zůstává v něm naslouchajícím svědkem.

A to z většího počtu příčin: Náleží k nim fragmentarita, tedy abstrakce (ve smyslu nezávislosti tvaru vyprávění na libovolné souvislosti, libovolném pojmovém poli, libovolném vyčlenění z obecné pospolitosti do skupinového či individuálního výkladu čili světa), tedy obecná užitečnost, tedy nepřivlastnitelnost (Kafkovo vyprávění je a zůstane dobrem, jež náleží všem a nikomu). Náleží k nim pravdivost, především odkrytost utrpení (ztotožnění nikdy trvale nezíská narcistně-hédonistické naladění, jež by provázelo soustředění pozornosti na prožívání úspěchů). A náleží k nim také v této kapitole zdůrazněné zdvojování – ztotožnění nastává nejen s hlavní postavou, ale také s jejím ztotožňováním s jinými druhými.

Jazyk Kafkovy prózy je nejen jazykem soudu, ale také jazykem modlitby. A Kafkův pohled je, mohu dodat s odkazem na Benjaminovu esej o Kafkovi, pohledem pozornosti, Malebranchovy přirozené modlitby duše.⁶⁷¹ Zprostředkovává prožitek přítomnosti, jenž nezávisí na nedosažitelném posledním soudu; jenž nezávisí na veškeré možné minulosti či budoucnosti, které jsou jako jediné předmětem souzení (a myšlení, jež je na souzení založeno).

Lidská vyprávění zpravidla získávají svou sílu z oslovení představivosti lidského úsilí. Odpovídají touze po dosažení konce, po završující události, v níž vrcholí příběh – tato událost navíc

⁶⁶⁹ V Kafkově pozůstalosti se nachází také následující fragment, který je psán z hlediska zastřeleného zvířete: „Ležel jsem na zemi před nějakou zdí, svíjel se bolestí, chtěl se zarýt do vlhké hlíny. Lovec stál vedle mne a zabořil mi jednu nohu lehce do kříže. Kapitální kus, řekl k honci, který mi rozřízl límec a kabát, aby mě ohmatal. Psi, které jsem již omrzela a kteří dychtili po nových činech, nesmyslně vyráželi proti zdi. Přijel kočár, přehodili mě, svázaného na rukou a nohou, vedle pána přes zadní sedadlo, takže jsem hlavou a rukama visel z vozu ven. Jízda pokračovala svěžím tempem, umíraje žízni jsem otevřenými ústy nasával zvířecí prach, tu a tam jsem ucítil, jak mně pán s radostí prohmatává lýtku.“ „Vor einer Mauer lag ich am Boden, wand mich vor Schmerz, wollte mich einwühlen in die feuchte Erde. Der Jäger stand neben mir und drückte mir einen Fuß leicht ins Kreuz. Ein kapitaless Stück, sagte er zum Treiber, der mir den Kragen und Rock durchschnitt um mich zu befühlen. Meiner schon müde und nach neuen Taten begierig rannten die Hunde sinnlos gegen die Mauer an. Der Kutschwagen kam, an Händen und Beinen gefesselt wurde ich neben den Herrn über den Rücksitz geworfen sodaß ich mit Kopf und Armen außerhalb des Wagens niederhing. Die Fahrt gieng flott, verdurstend mit offenem Mund sog ich den hochgewirbelten Staub in mich, hie und da spürte ich den freudigen Griff des Herrn an meinen Waden.“ Oktavheft F, Česky Povídky II., str. 286-287.

⁶⁷⁰ Srov. *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 361-362. Česky *Povídky III.*, str. 101.

⁶⁷¹ Srov. BENJAMIN, Walter. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen*, str. 32.

bývá příběhem zdánlivě s konečnou platností ospravedlněna. Ten, kdo příběhu naslouchá, proto získává dojem, že o zdařilosti života rozhoduje dosažení či nedosažení šťastného konce; že šťastný konec může být dosažen; a že dosažený šťastný konec může být zároveň s konečnou platností určen ve svém významu. Vyprávění, jinými slovy řečeno, obvykle pracují s logikou posledního soudu, o které jsem hovořil v souvislosti s Nietzsche. Kafkova próza působí jinak. Úsilí postav nedosahuje konce – a nemůže tedy být ani koncem ospravedlněno.

Nietzsche i Kafka odmítají pojetí skutečnosti a času, podle kterého má být ospravedlnění dosaženo v konečném určení hodnoty. Odmítají je již proto, že neexistuje jediný řád souzení, neexistují jediné dějiny – jediné vyprávění, v němž by jednotlivé události mohly mít jediný smysl. Na neexistenci jediných dějin ale v rozhodujícím smyslu nezáleží. Uvnitř mnohoznačného světa a mnohoznačného času existuje i blažená věčnost ráje, jež se uskutečňuje vždy uprostřed, vždy ve středu, který může nastat v kterémkoliv bodě; v časovosti, která sice neodpovídá časovosti lidské touhy či lidského strachu, odpovídá však časovosti konečného života. Franz Kafka ji v aforismech myslel a v próze vyjádřil jako nezničitelnou totožnost žijících. Nietzsche ji myslel jako život ospravedlňující, dějící se naplňování vůle, v němž se ten, kdo žije, zároveň jen na okamžik a zároveň na věčnost, stává tím, kým je.

Kafka a Nietzsche se v mnohém shodují – u obou je konec zároveň koncem konce. U obou je naplnění či vykoupení cosi, co se odehrává nezávisle na našem pojmu času; u obou rajske protíná existenci světa.

Nejen Kafka, ale i Nietzsche také zdůrazňuje pozitivní význam utrpení. Utrpení podle Nietzscheho umožňuje vidět pravdivě, jak se píše v aforismu *Ranních červánků*, který cituje Rüdiger Safranski: „*Těžce trpící hledí ze svého stavu ven strašlivě chladným pohledem: zmizela pro něho všechna ta drobná lživá kouzla, do nichž jsou obvykle věci ponořeny, když je pozoruje oko zdravého: ano, on sám tu před sebou leží bez okras a barev.*“⁶⁷² A utrpení zároveň vyvolává vzepjetí tvůrčí složky filosofického rozumu – neboť nutí nalézat myšlenky, které by dovolily přijmout i bolest.

Nejen Kafka, ale i Nietzsche také experimentoval s tím, jak by se bylo možné ztotožnit s druhými lidmi a životem jako takovým. Nietzscheho programem nebyla vzdálenost, nýbrž blízkost; blízkost pokud možno naprostá, blízkost, v níž mizí veškerý odstup a dochází ke sjednocení s fenoménem, který již není jen popisován, jehož součástí se ten, kdo popisuje a zároveň prožívá, stává – sjednotit se s hudbou života ve slavnosti tragického dramatu a sjednotit se s tímto sjednocením v básnickém jazyce filosofické hudby pojmů.⁶⁷³ Obdobně jako u Kafky, bylo také u Nietzscheho ve hře vědomí nedostatečnosti jazyka. U Kafky i u Nietzscheho je sjednocení věcí citu a

⁶⁷² „*Der Schwerleidende sieht aus seinem Zustande mit einer entsetzlichen Kälte hinaus auf die Dinge: alle jene kleinen lügnerischen Zaubereien, in denen für gewöhnlich die Dinge schwimmen, wenn das Auge des Gesunden auf sie blickt, sind ihm verschwunden: ja, er selber liegt vor sich da ohne Flaum und Farbe.*“ M, § 114, KGW='V-1.103' KSA='3.105'. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 214.

⁶⁷³ Jak poznamenává Safranski, již cílem Nietzscheho přednášky *Das griechische Musikdrama* bylo přenést se do deliria dionýských slavností; vylíčit extázi vířího davu, a to i za cenu obětování jasnosti klasické filologie a jejího setrvávání, v odstupu. SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 52-53.

řeči citu - hudby.⁶⁷⁴ Platí: „*Jak je to líbezné, že jsou na světě zvuky a slova: zda zvuky a slova nejsou duhami a klamnými mosty mezi tím, co na věky jest rozloučeno? Ke každé duši náleží jiný svět: každé duši každá jiná duše jest zászvetím.*“⁶⁷⁵ A – paradoxně právě proto – platí také: „*Vědomí je vlastně jen spojovací síť mezi člověkem a člověkem.*“⁶⁷⁶ Ani emocionální porozumění hudbě však není dokonalé – i při něm dochází k chybám; a především je – samo velice obecné – vždy provázeno pojmovým uchopením. Jak píše Safranski: „*Zcela blízké a zcela vzdálené je vznešené, propastné, je to tajemství. Přesahující existuje v obou směrech. Pevná půda existuje jen ve střední zóně zespolečenštělého vědomí.*“⁶⁷⁷ Existuje-li však pevná půda jen ve střední oblasti společenského vědomí, neexistuje nikde – neboť společenské vědomí, jak vyjevuje Nietzscheho genealogie, odkazuje na veškerou, plně nepopsatelnou, historii vlastního vývoje. Safranski píše: „*Nevyslovitelné, kterým je sám člověk, propadá síti zespolečenštění jazykem a vědomím.*“⁶⁷⁸ Má však pravdu i tehdy, když zdůrazňuje, že Nietzschemu nejde o únik do bezjazykového. I nevyslovitelné souvisí s vyslovitelným: „*nevyslovitelné je siluetou vysloveného a posuzovaného světa; a co uniká slovům, pozorujeme jako bolest jazyka, spojenou s tím, co jazyku chybí.*“⁶⁷⁹

Nietzsche i Kafka usilují o otevřené vyslovení vyslovitelného a stejně otevřené nevyslovení nevyslovitelného.

Lze vyjádřit pravdu nevyjádřitelností pravdy a naznačit nevyjádřitelné. Lze však také pravdivě vyjádřit nepravdu vyjadřování lži – světa úsilí a zápasu, tedy světa. Snad postačuje být opravdu pozorný: „*Není nutno, abys vycházel z domu. Zůstaň u svého stolu a poslouchej. Ani neposlouchej, čekej pouze. Ani nečekej, buď naprosto tiše a sám. Nabídne se ti svět k odhalení, nemůže jinak, bude se před tebou svíjet v extázi.*“⁶⁸⁰

⁶⁷⁴ „*Das griechische Tragödie bringt das Machtverhältnis zwischen Wort und Musik auf die Bühne. Der Protagonist beherrscht das Wort, aber es ist die Musik des Chores, die den Wortemacher beherrscht. Das Wort ist Mißverständnissen und Fehldeutungen preisgeben, es kommt nicht aus dem Innersten und es reicht nicht bis Dorthin. Es lebt und webt am Rande des Seins. Anders die Musik. Sie trifft das Herz unmittelbar; als die wahre allgemeine Sprache, die man überall versteht (I,528f.).*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 54.

⁶⁷⁵ „*Wie lieblich ist es, dass Worte und Töne da sind: sind nicht Worte und Töne Regenbogen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem? Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt.*“ Zalll' KGW='VI-1.268' KSA='4.272. Česky str. 188.

⁶⁷⁶ „*Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch.*“ FW, § 354, KGW='V-2.273' KSA='3.591'. Česky. str. 218. Safranski, který tento aforismus *Radostné vědy* na str. 219 cituje, poznamenává: „*Rational zugänglich sind die Relationen des Menschengeflechts. Wir können die Verbindungen zwischen den Punkten verstehen, nicht aber, was dieser einzelne Punkt eigentlich ist. ... Individuum est ineffabile aber bedeutet: auf die Unergründlichkeit des Singulären aufmerksam zu werden.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., 218.

⁶⁷⁷ „*Das ganz Nähe und das ganz Ferne sind das Erhabene, das Abgründige, das Geheimnis. Es gibt ein Transzendieren in beide Richtungen. Festen Boden gibt es nur in den mittleren Zonen des vergesellschafteten Bewußtseins.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 220.

⁶⁷⁸ „*Das Unsagbare, das man selbst ist, fällt durch dieses Sprach- und Bewußtseinsnetz der Vergesellschaftung.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 219.

⁶⁷⁹ „*das Unsagbare ist ein Schattenriß der gesprochenen und besprochenen Welt, und was sich den Worten entzieht, bemerken wir als Phantomschmerz der Sprache.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 220.

⁶⁸⁰ „*Es ist nicht notwendig, daß Du aus dem Haus gehst. Bleib bei Deinem Tisch und horche. Horche nicht einmal, warte nur. Warte nicht einmal, sei völlig still und allein. Anbieten wird sich Dir die Welt zur Entlarvung, sie kann nicht anders, verzückt wird sie sich vor Dir winden.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 130. Česky *Povídky II.*, str. 374.

Svět nabízející se k odkrytí či odmaskování, svět svíjející se (jako had) ve vytržení – to jsou obrazy, v nichž je (kafkovsky: tedy zřetelně nezřetelně) patrný motiv svodu, jenž je i jinak jedním z nejdůležitějších motivů Kafkova psaní (často v souvislosti se zápasem, úsilím o převahu či moc). Kafkovi se nabízí svět k odkrytí – jeho dílo vyjadřuje pravdu nepravdy, jež je vždy také svodem, tedy – avšak nejen – zápasem či bojem a výzvou k boji: „*Jedním z neúčinnějších lákadel ďábelského principu [des Bösen] je výzva k boji.*“⁶⁸¹ Bojovat s jazykem soudu jazykem soudu – to je cesta obou K., to je cesta, na níž se podílí jiné Kafkovy postavy; to je ovšem také cesta, na níž nelze zvítězit a na níž se lze minout s tím, co je opravdu skutečné.

Protiklad mezi pravdou a světem lži však není protikladem mezi dvěma skutečnostmi, ale mezi dvěma přístupy (perspektivami) – mezi nedělitelností (a nedělením) a dělením (jež je spjaté s jazykem a úsilím); nebo – řečeno jinak – mezi jazykem souzení a jazykem modlitby, mezi výrokem a nasloucháním. „*Neexistuje nic jiného než duchovní svět; to, co nazýváme smyslovým světem, je zlo v tom duchovním, a to, co nazýváme zlem, je jen nutnost jednoho okamžiku našeho věčného vývoje.*“⁶⁸²

Kafka se může jevit Nietzschemu blízký také, pokud jde o důraz na individuální úkol a individuální povahu víry. „*Mesiáš přijde, až bude možný nejbezuzdnější individualismus víry, nikdo nebude tuto možnost ničit, nikdo trpět ničení, tudíž se otevrou hroby. To snad hlásá i křesťanské učení, jak tím, že skutečně ukazuje příklad, jenž má být následován, individualistický příklad, tak tím, že symbolicky ukazuje zmrtvýchvstání prostředníka v jednotlivém člověku.*“⁶⁸³ Spojení „nejbezuzdnější individualismus víry“ lze vykládat různými způsoby, je však sotva myslitelné čtení, které by je smířilo s obvyklou praxí církevního křesťanství. Spíše než na ně odkazuje tato úvaha na Kafkovu zkušenost s Kierkegaardem. Svým vyzněním, především radikalitou požadavku nejbezuzdnějšího individualismu, ale odkazuje i na to, co tvoří jádro Nietzscheho pojmu nadčlověka: stávat bychom se měli tím, kým jsme.

Ritchie Robertson nicméně upozorňuje, že Kafka se od pojetí víry jako čehosi individuálního později spíše vzdaloval.⁶⁸⁴ A Hans-Dieter Zimmermann poznamenává, že škrtnul všechny aforismy, v nichž se pracuje s výrazem „mesiáš“.⁶⁸⁵ Odstup od mesiánského očekávání je ostatně patrný i

⁶⁸¹ „*Eines der wirksamsten Verführungsmittel des Bösen ist die Aufforderung zum Kampf.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. Česky *Povídky II.*, str. 355.

⁶⁸² „*Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen ist das Böse in der geistigen und was wir böse nennen ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 123. Česky *Povídky II.*, str. 362.

⁶⁸³ „*Der Messias wird kommen, bis der zügelloseste Individualismus des Glaubens möglich ist, niemand diese Möglichkeit vernichtet, niemand die Vernichtung duldet, also die Gräber sich öffnen. Das ist vielleicht auch die christliche Lehre, sowohl in der tatsächlichen Aufzeigung des Beispiels dem nachgefolgt werden soll, eines individualistischen Beispiels, als auch in der symbolischen Aufzeigung der Auferstehung des Mittlers im einzelnen Menschen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 55. Česky *Povídky II.*, str. 313.

⁶⁸⁴ Srov. ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, str. 192 – 201.

⁶⁸⁵ Srov. ZIMMERMANN, Hans Dieter. Op. cit., str. 182.

z obsahu těchto – později škrtnutých – aforismů: „*Mesiáš přijde teprve, až už ho nebude zapotřebí, přijde až po svém příchodu, nepříjde v poslední den, nýbrž v nejposlednější.*“⁶⁸⁶

V jiných ohledech ovšem Kafka u židovsko-křesťanského pojmového rámce setrval. Smyslovost a tělesnost u něj bývají hodnoceny jako špatné a z ontologického hlediska ne zcela skutečné. Pracuje se s pojmy jako onen svět, duchovní svět, věčnost nebo ráj. Jiné aforismy hovoří o hříchu, dokonce o hříchu dědičném, tedy o motivech, které Nietzsche usiloval odstranit z našeho slovníku i pojmového pole. Navzdory tomu však také aforismy Franze Kafky opouští půdu západních náboženských tradic: buď „žijeme ve falešné víře“ proto, že v ráji nebylo zničeno nic, nebo proto, že toto zničení nebylo rozhodující; a pokud jde o dědičný hřích, v Kafkových denících nalezneme následující aforismus: „*Dědičný hřích, ono staré bezpráví, kterého se člověk dopustil, spočívá ve výčitce, kterou člověk činí a které nezanechává, že se mu stalo bezpráví, že na něm byl spáchán dědičný hřích.*“⁶⁸⁷ Také z dědičného hříchu se v Kafkově navázání stává prvek subjektivní hry, probíhající nezávisle na vnějším řádu uvnitř lidské mysli. Vztah Kafky k židovsko-křesťanské tradici je obdobný jako Nietzscheho vztah k předkřesťanskému pohanství. Tvůrčí převzetí náboženských motivů má umožnit pochopení; ten, kdo převzetí provádí, ovšem nepřijímá daným náboženstvím sdílený předpoklad celistvého, na tvořivosti lidské mysli nezávislého, uspořádání světa.

Kafka se také, stejně jako Nietzsche, vzdal podvojného, metafyzického chápání skutečnosti. Bytí a zdání, věčnost a čas, ale také štěstí a utrpení či pravý život a hřích nejsou myšleny jako vlastnosti náležící odděleným světům, vrstvám světa či životním údobím, jde o roviny téhož života. Také Kafka odděluje motiv naplnění či spásy a motiv konce, myslí spásu jako smysluplný život – život, který sice je ve věčnosti, je ale také zde, neboť neexistuje vůbec nic jiného než věčnost jediného vývoje. Odmítnutím eschatologie i on usiluje o sloučení tohoto života a věčnosti. „*Věřit znamená: osvobodit to nezničitelné v sobě, nebo správněji: osvobodit se, nebo správněji: být nezničitelný, nebo správněji: být.*“⁶⁸⁸ Být však neznamená pouze se vyskytovat; být je úkol: „*Smrt je před námi asi jako ve školní třídě na zdi obraz Alexandrov bitvy. Rozhodující je, abychom svými činy ještě v tomto životě ten obraz zastínili, nebo dokonce vymazali.*“⁶⁸⁹ A vědomí úkolu přináší Kafkovi, jako Nietzschemu, především zkušenost tíže: „*Oč tíživější nežli nejneúprosnější přesvědčení o našem současném hříšném stavu je dokonce i to nejslabší přesvědčení o někdejší věčném ospravedlnění*

⁶⁸⁶ „*Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 56-57. *Česky Povídky II.*, str. 314.

⁶⁸⁷ „*Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde.*“ *Tagebücher*, str. 857. *Česky Deníky 1913-1923*, str. 234.

⁶⁸⁸ „*Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 55. *Česky Povídky II.*, str. 313.

⁶⁸⁹ „*Der Tod ist vor uns, etwa wie im Schulzimmer an der Wand ein Bild der Alexanderschlacht. Es kommt darauf an, durch unsere Taten noch in diesem Leben das Bild zu verdunkeln oder gar auszulöschen.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 133. *Česky Povídky II.*, str. 369.

naší časnosti. Jen síla unést toto druhé přesvědčení, jež ve své čistotě plně obsahuje to první, je měřítkem víry.“⁶⁹⁰

Pokud jde o náboženství, zůstává Kafka nejednoznačný.

Snad by bylo nejlepší, kdyby lidé zakoušeli nezničitelné přímo – jako spojení lidí, nezávisle na moci libovolných úřadů. Kafkova perspektiva není konzervativní. V jeho díle se opakovaně setkáváme s vyličením společenského uspořádání, které působí dojmem uspořádání v silném smyslu tradičního (zdánlivě přirozeného, trvajících zdánlivě odevždy a navždy, ospravedlněného již svým trváním). Tato tradiční společenství ale nepůsobí jako ztělesnění ctnosti. Stačí jen připomenout uspořádání vesnického života románu *Zámek*: obyvatelé vsi určitým způsobem rozumí svému postavení, důvěřují určité moci a považují tuto moc za legitimní, avšak ke skutečné autoritě přístup nemají. Myslí si, že jí naslouchají, ve skutečnosti však poslouchají jen lidské, nebo dokonce tyranské osoby, jejichž moc závisí mimo jiné na nevěděni vlastního nevěděni – na skutečnosti, že si neuvědomují nezaloženost vlastní moci, respektive na tom, že zdroj své moci projektují mimo sebe. K životu těchto společenství navíc patří i bezpráví, které v rámci daného společenského uspořádání nelze napravit. Není důvod, proč bychom si měli myslet, že byl tradiční život lepší, než je život současný. Zdá se spíše, že život je v základních rysech stále stejný. „Rozhodující okamžik lidského vývoje je permanentní. Proto jsou revoluční hnutí, která prohlašují vše minulé za nicotné, v právu, neboť se ještě nic neudálo.“⁶⁹¹ Žádné změny nezasáhly samotné základy – utrpení Amálie a její rodiny ve vesnici mimo moderní svět je co do své povahy i co do svého založení v odvržení druhými stejné jako utrpení Terezy a její matky v moderním prostoru *Nezvěstného*. A stále stejný je i základ mocenských a společenských struktur – odkaz na autoritu, která je nedosažitelná, odkaz na autoritu, jejíž působení spočívá v tom, že je vždy již předpokládáno.

Jestliže však platí, že by snad bylo nejlepší, kdyby bylo nezničitelné prožívané přímo, platí také, že by patrně bylo nejhorší, kdyby nebylo prožívané vůbec. Třebaže je minulost a současnost nedokonalá, budoucnost může být i horší. A zřejmě je to také z toho, co o obrysech možné budoucnosti (současnosti?) vypovídá filosofie Friedricha Nietzscheho – zejména pokud jde o vztah k druhým.

Součástí komplexu věčného návratu je u Nietzscheho i příběh Zarathustrovy nemoci a uzdravení, příběh překonání hnusu vyvolaného skutečností, že z učení o věčném návratu plyne věčný návrat

⁶⁹⁰ „Wieviel bedrückender als die unerbittlichste Überzeugung von unserem gegenwärtigen sündhaften Stand ist selbst die schwächste Überzeugung von der einstigen ewigen Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit. Nur die Kraft im Ertragen dieser zweiten Überzeugung, welche in ihrer Reinheit die erste voll umfaßt, ist das Maß des Glaubens.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 135-136. *Česky Povídky II.*, str. 371.

⁶⁹¹ „Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles frühere für nichtig erklären, im Recht, denn es ist noch nichts geschehn.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 114. *Česky Povídky II.*, str. 355. Můj překlad Kafkova zápisku se v případě první věty liší od překladu Jiřího Stromšíka.

malého člověka (tedy člověka vůbec). To je zřejmé. Interpretačně otevřené nicméně zůstává, v čem konkrétně spočívá Zarathustrovo uzdravení.

Paul S. Loeb nejprve zmiňuje možnost, kterou hájí mimo jiné Martin Heidegger: uzdravující se Zarathustra dosáhl takového stupně přitakání, že do něj byl zahrnut i malý člověk – neboť také jeho návrat je nutný.⁶⁹² Podle Loeba však již metaforika obrazného popisu Zarathustrova uzdravení (ukousnutí a vyplivnutí hadí hlavy) neodpovídá svou násilnou povahou této snášenlivé interpretaci.⁶⁹³ Jeho smysl je jiný: Zarathustrovo „*nevolnost překonávající rozhodnutí ukousnout hlavu hadí nestvůry je rozhodnutím ukončit přítomnou existenci věčně se navracejícího lidstva.*“⁶⁹⁴ Ačkoliv totiž z učení o věčném návratu vyplývá, že nelze zabránit (věčně se navracející) minulé či přítomné existenci malého člověka, lze zabránit jeho (věčně se navracející) existenci budoucí – v časoprostoru obnovujícího se vesmíru lze vytvořit místo bez malého člověka, tedy bez člověka vůbec.⁶⁹⁵ A prostředkem k dosažení tohoto cíle má být samotná nauka o věčném návratu – nekonečně násobící každé sebehodnocení, tedy i – jinak různě zakrývané – záporné sebehodnocení soudobého lidstva. Právě věčný návrat má nepřímo vyjadřovaný pesimismus proměnit v ochotu dobrovolně zemřít.⁶⁹⁶ Také pochopení této negující síly věčného návratu má být – tvrdí Loeb – příčinou Zarathustrovy dvojnásobné nemoci: „*Podle čtení, které předkládám, ... můžeme rozumět Zarathustrovým výhradám a ztrátě odvahy jako jevu vyvěrajícímu z rostoucího uvědomění, že jeho přitakání věčnému návratu skutečně uspěje při vyhubení lidstva. Tváří v tvář této jistotě, Zarathustra musí překonat svou, stádně vštípenou, vinu a špatné svědomí, které symbolizuje kousnutí hada. Zároveň je, jak můžeme předpokládat, zahlcen hodnotami tisíce let a tisíce národů, které jsou symbolizovány wagnerovským drakem či Schlangenwurm. Navíc, jelikož jeho přitakání povede k utrpení a sebezničení i těch největších lidí, s nimiž se částečně ztotožňuje, zakouší Zarathustra závrať nad nejhlubší propastí lítosti a soucitu (Mitleid).*“⁶⁹⁷ A jestliže vize kapitoly *O vidění a hádance* znázorňovala hnusem ochromeného Zarathustru jako pastýře, uzdravující se Zarathustra již pastýřem není: „*Tak, po znovunabytí vědomí, Zarathustra nachází u svých nohou dvě jehňata, která jeho orel uloupil jejich pastýřům. Dar symbolizuje znovuzískanou orlí odvahu, která Zarathustrovi*

⁶⁹² LOEB, Paul S. Op. cit., str.151-153.

⁶⁹³ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 154.

⁶⁹⁴ „*nausea-overcoming decision to bite the head off the serpent-monster is a decision to end the present existence of eternally returning humankind.*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 162.

⁶⁹⁵ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 155.

⁶⁹⁶ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 165. Podobně jako v případě smrti Boha, bude ovšem uvědomování věčného návratu (právě kvůli jeho hrozivé síle) pozvolné: „*the inability to affirm recurrence keeps the latent knowledge of it suppressed and forgotten. Although we may at some point be led to suspend our forgetting of the recurrence-reality what we have subconsciously experienced, we will certainly return to this forgetting when the recurrence-reality is too painful to bear. I think this helps to explain Nietzsche's predictions in his notebooks that the truth of eternal recurrence would not be accepted for hundreds, perhaps even thousands of years (KSA 9 11:[158]).*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 222.

⁶⁹⁷ „*On the reading I offer ... we can understand Zarathustra's reservations and loss of courage as stemming ... from his growing realization that his affirmation of eternal recurrence will indeed succeed in eradicating humankind. Confronted with this certainty, Zarathustra is overcome by the herd-instilled guilt and bad conscience that are symbolized by the serpent's bite. At the same time, as we might expect, he is assailed by the values of a thousand years and a thousand peoples that are symbolized by the Wagnerian dragon or Schlangenwurm. In addition, since his affirmation will lead to the suffering and self-destruction of even greatest humans with whom he partly identifies Zarathustra experiences vertigo over the deepest abyss of his pity and commiseration (Mitleid).*“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 166.

umožnila, aby se ponořil do propasti a uloupil stádo lidských ovcí od jejich skutečných pastýřů, dobrých a spravedlivých. Symbolizuje také konec Zarathustrovy role jako pastýře a začátek jeho nové role jako dravce lovícího jehňata.“⁶⁹⁸

Loebovu interpretaci Zarathustrova uzdravení pokládám za přesvědčivou – nejen pro to, že čte symboliku Nietzscheho knihy v souladu s jejím užitím u samotného autora (platí to mimo jiné o obrazu jehněte a dravce, který se navrácí také v *Genealogii morálky*),⁶⁹⁹ ale především proto, že ani na úrovni obecných výpovědí netvrdí nic, co by netvrdil přímo Nietzsche: Učení o věčném návratu má působit v první řadě jako nástroj zesilující případný záporný postoj k vlastnímu životu (jak jasně ukazuje aforismus *Největší zátěž*); a výzvy k dobrovolné, zároveň však filosofickým působením urychlované, smrti života, jenž je pokládán za nezdařilý, náleží k Zarathustrově i Nietzscheho programu: „Miluji toho, jenž ospravedlňuje lidi budoucí a vykupuje minulé: neboť chce zahynouti přítomným.“⁷⁰⁰

Učení o věčném návratu je (má být?) mimořádné právě pro skutečnost, že (nekonečně) vyostřuje přítomné postoje – z nezřetelného pesimismu činí pesimismus zřetelný, z nezřetelného optimismus zřetelný optimismus. Není překonáním protikladu mezi pesimismem a optimismem, může však znamenat obojí.

Uzdravení Nietzscheho Zarathustry je uzdravením ke smrti. A obrací se v něm Schopenhauerův postoj k sebevraždě: nikoliv smrt vůle předcházející smrti jedince, ale smrt jedince vyjadřující přitakání vůli. Odkazovat zde na Schopenhauera ostatně není samoúčelné – v aforismu *Mimo dobro a zlo*, který hovoří o božské bytosti věčného návratu jako o *circulus vitiosus deus*, na něj odkazuje i sám Nietzsche. A k obsahu tohoto aforismu lze poznamenat: Nietzscheho ideál je ideálem přitakání, avšak ve vztahu k mnoha minulým či současným jevům vyžaduje zaujetí postoje jasně záporného. I tento postoj nicméně lze popsat jako opak postoje Schopenhauerova – místo smrti vůle předcházející smrti jednotlivce sebevražda jednotlivce (či celého lidstva) jako výraz přitakání vůli jako takové: „toto sebeobětování lidské bytosti by nemělo být zaměňováno s prostou absencí vůle, tedy se sebevraždou motivovanou neschopností nalézt existenciální smysl či cíl. Místo toho, jak jsme viděli, Zarathustra formuluje koncepci svobodné či dobrovolné smrti, která je vítězně volena ve správnou chvíli pro cenný cíl.“⁷⁰¹

⁶⁹⁸ „Thus, upon regaining consciousness, Zarathustra finds at his feet two lambs that his eagle had stolen from their shepherds. This gift symbolizes the retained eagle's courage that enabled Zarathustra to dive into his abyss in order to steal the herd of human sheep away from their true shepherds, the good and the just. It symbolizes as well the end of Zarathustra's role as a shepherd, and the start of his new role as a bird of prey hunting for lambs.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 167.

⁶⁹⁹ Srov. GM I.13 Aphorism id='GM.1-Text-13' kgw='VI-2.292' ksa='5.278' - Page Break id='GM' KGW='VI-2.293' KSA='5.279'

⁷⁰⁰ „Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen.“ ZaI KGW='VI-1.12' KSA='4.18', česky str. 12.

⁷⁰¹ „this self-sacrifice of the human being should not be confused with simply not willing at all, that is, with a suicide motivated by the inability to find any existential meaning or goal. Instead, as we have seen, Zarathustra articulates a conception of free or voluntary death that is triumphantly chosen at the right time for the sake of a valuable goal.“ LOEB, Paul S. Op. cit., str. 237-238. „In this way, the climax of Nietzsche's book depicts the precise moment when Zarathustra acts to compel humankind to follow the tragic law of life and initiate its own self-overcoming. Just as the greatest sacrifice life for the sake of

Nadčlověk je cílem lidstva i koncem cíle lidstva (význam současného má spočívat v jeho budoucím zrození, Nietzsche však zároveň předpokládá věčný návrat téhož a za „konec“ považuje stav pro vždy otevřené tvorby); je koncem člověka i koncem konce člověka (neboť vyzývá k dobrovolné smrti lidstva, tato dobrovolná smrt však má vyjadřovat vůli k sebepřekonání a má jí být ukončen konec zvolna umrtvujícího nihilismu).

Nietzsche, nebo Kafka? Hlásání nadčlověka – a zničení malého člověka, tedy člověka (ukousnutí hadí hlavy soucitu, odmítnutí pastýřské role)? Nebo jazyk modlitby, jediné úsilí a jediné utrpení všeho žijícího?

Také vyhrocenost této volby klame – již proto, že Nietzscheho vztah k soucitu nebyl jednoznačný, jak ostatně dosvědčuje i napětí, jež je zřetelně přítomné v Zarathustrově dramatu.⁷⁰²

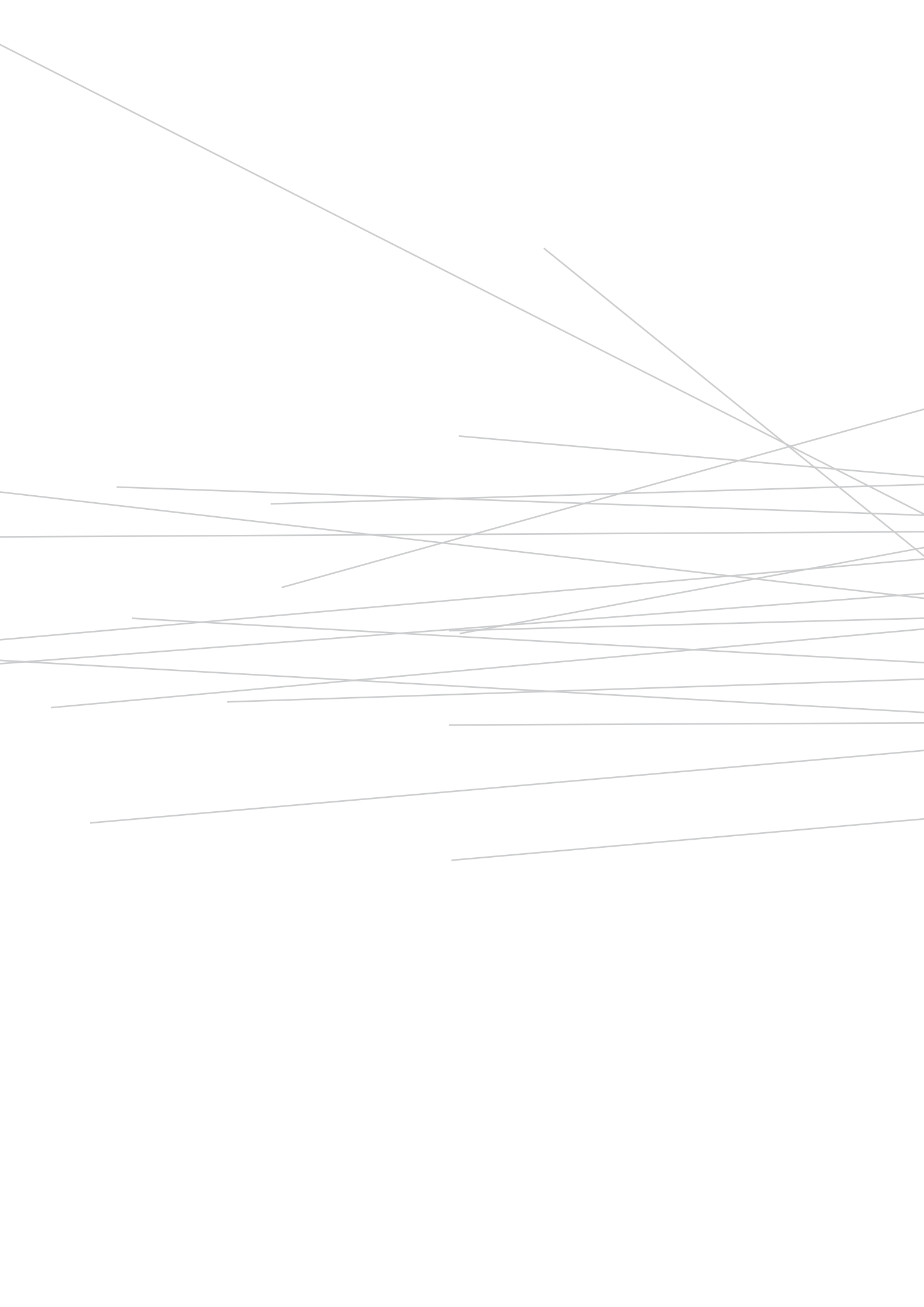
Přesto však: Kafka se Nietzschemu vzdaluje především tím, jak myslí vztah naplňování jedince k životům druhých. Podle Nietzscheho zakládá naplnění zcela naplněného hierarchii mezi jedincem a jedincem; a nenaplnění se mají naplněným obětovat. Kafka odmítá důsledněji než Nietzsche nejen mesiánské očekávání, ale i možnosti konečného posouzení zdařilosti jednotlivých životů (což jsou ovšem motivy, s nimiž Nietzsche pracoval – avšak ne tak důsledně jako Kafka), a uvažuje proto jinak.

Nietzsche, nebo Kafka?

power, so too humankind must sacrifice itself for the sake of the superhuman. Indeed, I argue, Nietzsche concludes his book by showing how Zarathustra follows his own command and enacts his own tragic voluntary death.” (10) „Indeed, since Zarathustra’s thought of eternal recurrence is meant to initiate the suicide of humankind, and since Zarathustra must now follow his own command (II.22), his decision is best interpreted as an act of self-overcoming on the part of humankind itself.” LOEB, Paul S. Op. cit., str. 171.

⁷⁰² Safranski píše: *„Nietzsche schildert das Fehlen des Gerechtigkeits, und zeigt, wie jeder der Gefangene seines Selbsterhaltungsinteresses ist. Nur weil der Einzelne sich selbst wichtiger nimmt als die übrige Welt, kann er sie ertragen.... Man darf das universelle Leiden nicht mitfühlen.“*

SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 169. Cituje část aforismu *Lidského, příliš lidského*: *„Wer dagegen wirklich daran theilnehmen könnte, müsste am Werthe des Lebens verzweifeln; gelänge es ihm, das Gesamtbewusstsein der Menschheit in sich zu fassen und zu empfinden, er würde mit einem Fluche gegen das Dasein zusammenbrechen, — denn die Menschheit hat im Ganzen keine Ziele, folglich kann der Mensch, in Betrachtung des ganzen Verlaufes, nicht darin seinen Trost und Halt finden, sondern seine Verzweiflung.“* (MAM I, 33, KGW='IV-2.49' KSA='2.53') A dodává: *„Der Perspektivismus des individuellen Bewußtseins erweist sich hier als sozialer Immunschutz.“* SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 169.



Konec, nebo začátek?

Místo závěru

Pole tvořené předchozími kapitolami je konečné. A je i ukončené. Jeho konec však není nenásilný. Jako každý konec uzavírá neuzavřené. Ukončuje v prostoru a čase růst, který vždy již znamenal neuskutečnění jiných možností, růst, který od počátku směřoval ke křivce svého konce jen díky tomu, že jiné konce opouštěl, nechával nebýt. Každý určitý tvar je ve svém uskutečňování násilným vymezením vůči neuskutečněnému. A násilí konce násilí růstu nenapravuje, nýbrž potvrzuje. Ukončuje i to, co dosud ukončeno nebylo, neboť konečné není nikdy završené a i ve svém konci nese vzpomínku na neuskutečnění, avšak uskutečnitelné. Ke každému rozsudku každého procesu existují námitky, na něž se zapomnělo.

Pole tvořené předchozími kapitolami je neukončené. Je dokonce nekonečné. V prostorech mezi texty Franze Kafky a Friedricha Nietzscheho může vznikat neomezené množství úvah. A může od míst svých zrodů směřovat do neomezeného množství směrů. Mimo jiné (a především) do směrů, do nichž může směřovat i naše současnost.

Žijeme na konci či na jeho prahu. Jediné, co se zdá nejasné, je povaha konce. Někteří tvrdí a mnozí mlčky předpokládají, že Západ upadá.⁷⁰³ Někteří tvrdí a mnozí mlčky předpokládají, že je liberální demokracie konečnou formou lidské vlády.⁷⁰⁴ Někteří tvrdí a mnozí mlčky předpokládají, že je skutečnost hnána neustále novými obměnami nekonečně starých simulaker katastrof či štěstí, že žijeme časově neomezenou agónií spektaklu, který se stává stále spektakulárnějším jen proto, aby unikl (nikdy však neunikl) své prázdnotě.⁷⁰⁵ Konec jako plnost? Konec jako prázdnota? Obojí do sebe přechází. Vždyť melancholie konce jako prázdnoty je jasně přítomná i v díle, které se paradoxní proměnou vlastní učebnicovým zjednodušováním stalo symbolem triumfalismu konce jako dosaženého naplnění – ve Fukuyamově knize *Konec dějin a poslední člověk*, kterou oživuje i nietzschovská nespokojenost se spokojeností.⁷⁰⁶

Žijeme na začátku či na jeho prahu. Někteří tvrdí, že biotechnologická revoluce a obecný rozvoj věd otevírají lidské sebetvorbě předem neomezené možnosti. A jiní dodávají: „*Věříme, že je potenciál lidstva dosud z větší části neuskutečněný. Existují možné scénáře, které vedou k úžasným a mimořádně hodnotným zdokonaleným podmínkám lidského života.*“⁷⁰⁷ Vše, co se událo, může brzy

⁷⁰³ Přinejmenším ve smyslu poklesu relativní moci to má platit například podle Samuela Huntingtona. Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka, 2001, str. 51-79.

⁷⁰⁴ Srov. FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. Michal Prokop. Praha: Rybka, 2002, str. 11.

⁷⁰⁵ Jak usilují v různých obměnách dokázat Guy Debord a Jean Baudrillard. Srov. DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Přel. Josef Fulka a Pavel Siostrzonek. Praha: Intu, 2007. BAUDRILLARD, Jean. *Simulacra and Simulation*. Trans. by Sheila Faria Glaser. University of Michigan Press, 1994.

⁷⁰⁶ Srov. FUKUYAMA, Francis. Op. cit., str. 286-296.

⁷⁰⁷ „We believe that humanity's potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions.“ BOSTROM, Nick. *A History of Transhumanist*

působit jako krátký okamžik (jistě nikoliv nevinného) dětství. A podle některých bude brzy možné říci, že nastala nejradikálnější „metafyzická mutace“ v dějinách.⁷⁰⁸

Způsob, jímž je uchopen konec, a způsob, jímž je uchopen začátek, se navzájem podmiňují. V románu *Elementární částice* Michela Houellebecqa, na který odkazuje závěrečná věta předchozího odstavce, činí již záporné hodnocení současného světa, lidské přirozenosti i přírody jako takové z myšlenky začátku myšlenku konce.⁷⁰⁹ „*Lidstvo musí zmizet*,“⁷¹⁰ neboť zmizet musí nejen moderní individualismus a rozklad morálky, ale i násilí, sexualita, odloučení a smrtelnost. Uchopení současnosti jako nastávajícího konce neponechává místo pro nic než snovou utopii, v níž by byla negována údajně završená negace světa. Zachována a v postoj všeobjímajícího štěstí přeměněna smí být podle Houellebecqovy knihy jen ženská, altruistická láska, tělesně slastná, avšak již nikoliv pohlavní. Biotechnologickými nástroji vytvořené postlidské bytosti mají žít ontologií, jejíž podoba zůstává Houellebecqem jen naznačená, má se však zásadně lišit od ontologie naší – ve světě bez nezávislé existence jsoucího a oddělenosti v prostoru, bez stárí, nemoci a smrti, ve světle a radosti.⁷¹¹ Zlomky buddhismu, kvantové fyziky a Parmenida či Empedokla se navzájem posilují a prolínají s obrazy rozkoše.

Houellebecqův pesimismus je cenný již pro svou otevřenost, pro to, že nenalhává štěstí způsobem, jež panuje společnosti svádění. Jeho otevřenost však zůstává dogmaticky jednostranná – nadhodnocuje nadvládu neštěstí. Když postava *Elementárních částic* Bruno v duchu komentuje Kafkův *Proces*, pomyslí si mimo jiné: „*Okamžitě věděl, že tenhle zpomalený svět poznamenaný hanbou, v němž se bytosti míjejí v nedozírné prázdnotě a neexistuje možnost jakéhokoliv spojení, přesně odpovídá jeho duševnímu světu.*“⁷¹² Posun oproti Kafkovi je v jistém smyslu velice malý a pochopitelný, přesto však není ospravedlnitelný. U Franze Kafky se bytosti sice míjejí, nelze však tvrdit, že by se míjet musely. Míjení navíc není naprosté, prázdnota kafkovského prostoru může být nanejvýš téměř nedozírná: „*Jako světelný záblesk rozletěla se tam křídla jednoho okna, nějaký*

Thought. Originally published in Journal of Evolution and Technology – Vol. 14 Issue 1, April 2005. Str. 26. Dostupné z <nickbostrom.com>.

⁷⁰⁸ HOUELLEBECQ, Michel. *Elementární částice*. Přel. Alan Beguivin. Praha: Garamond, 2007, str. 8.

Rüdiger Safranski v souvislosti s obtížnou přijatelností (a především přivtělitelností, tj. zapojitelností do skutečného, žitého přístupu ke skutečnosti) nauky o věčném návratu poznamenává: „*Man soll das Bewußtsein nicht überschätzen, vor allem darf man nicht vergessen, daß es selbst noch unfertig, noch in Entwicklung begriffen ist. Einstweilen verhält es sich mit dem Bewußtsein so, daß es noch unzureichend imstande ist, sich die ungeheure Wirklichkeit – ihren zyklischen Fluß ohne Zweck, Substanz und Sinn – einverleiben.*“ SAFRANSKI, Rüdiger. Op. cit., str. 244.

⁷⁰⁹ Postavy Houellebecqova románu žijí „*uprostřed západní sebezáhuby*“ (HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 223), v dějinném období, jehož jediný přínos má spočívat v tom, že překonala náboženství. Tento „přínos“ ale sám o sobě přináší jen zkázu - uvolnění morálních zákazů a materialistické pojetí hodnot vtahují člověka do rozkladného procesu („*dějiny lidstva od 15. do 20. století naší éry tak mohou být chápány výhradně jako dějiny postupného úpadku a rozkladu*“, HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 287), který od sexuálních slastí směřuje ke slastem krutosti („*Bylo normální, že jakmile jedinci zbavení obvyklých morálních omezení vyčerpají dostupné sexuální rozkoše, začnou vyhledávat bohatší rozkoše krutosti; o dvě stě let dříve prošel Sade stejným vývojem,*“ HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 198). To vše vyvolává nutnost převratu, který by proměnil samotnou, společenskými změnami odhalenou, přirozenost, jejíž podstatu tvoří násilí a smrt.

⁷¹⁰ HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 286.

⁷¹¹ Srov. HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 9, str. 281 a str. 286-288.

⁷¹² HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., Str. 60.

*člověk, slabý a útlý v té dálce a výšce, se rázem vyklonil daleko z okna a ještě dál rozpráhl paže.*⁷¹³ Nejen na konci románu *Proces* k jistému, snad neurčitému, přesto však skutečnému, spojení dochází. Tam, kde Kafka vyjadřuje vyhrcočenou pochybnost o kladném, Houellebecq tvrdí jistotu záporného. A když svého vypravěče přece jen nechá zmínit, co považuje za dosavadní existenci lidstva za pozitivní, přecenění vzácnost jeho výskytu,⁷¹⁴ nebo je znehodnotí nutností nešťastného konce, skutečností smrtelnosti: „*Humor nic nezachrání; v konečném důsledku je humor v podstatě k ničemu. ... stejně nakonec skončíme se zlomeným srdcem. Konečným výsledkem je jen samota, zima a ticho. Konečným výsledkem je jen smrt.*“⁷¹⁵ „V konečném důsledku“, „nakonec“, „konečným“, „konečným“, „jen smrt“ – hodnocení ovládané vědomím konce.

Pesimismus se pojí s očekáváním spásy. Toto velice staré spojení se opakovaně objevuje i v současném myšlení: Benjaminovy dějiny jako „*jedna jediná katastrofa*“,⁷¹⁶ dosvědčovaná pohledem Kleeova anděla; na Benjaminu navazující Giorgio Agamben, v jehož filosofii se opakovaně přání katastrofického myšlení stává otcem tvrzení o katastrofě.⁷¹⁷ Také Benjamin i Agamben se ostatně dovolávají Kafky. A Agamben, jako Houellebecq, posouvá smysl jeho díla od skepticismu k tvrzení negace.⁷¹⁸

Agambenův pesimismus, stejně jako pesimismus Houellebecqův či pesimismus Guy Deborda, z něž Agamben v mnohém vychází, v axiologicko-optickém klamu charakteristickém pro kritické myšlení naší doby, přeceňuje negativní rysy, které sice opravdu patří k součnému světu, nevyčerpávají však jeho pravdu. Jakoby Debord či Agamben nahlíželi do propasti spektaklu tak dlouho, až je tento pohled svedl k zapomenutí na nesmírné síly v hyperreálném nepředznačené či na částečné předznačení v hyperreálném nepřevoditelné. Je pravda, že logika spektaklu významně spoluurčuje směr všech procesů společenského světa. Život se připodobňuje obrazům a příběhům,

⁷¹³ „*Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch schwach und dünn in der Ferne und Höhe beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus.*“ *Der Proceß*, str. 312. Česky str. 213-214.

⁷¹⁴ „*Uprostřed velkého přirozeného barbarství se lidským bytostem občas (vzácně) dařilo vytvořit malá hřejivá místa omývaná láskou. Malá uzavřená, soukromá místa, kde vládly vzájemnost a láska.*“ HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 85.

⁷¹⁵ HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit. str. 271.

⁷¹⁶ „*eine einzige Katastrophe*“. *Geschichtsphilosophische Thesen*, IX. BENJAMIN, Walter. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Str. 272-273.

⁷¹⁷ (Válečné) události v Jugoslávii a rozpad tradičních států ve východní Evropě nejsou podle Agambena předeherou k utváření nových národních států, nýbrž ohlašují nový *nomos* Země, který se (nedođe-li ke zpochybnění zakládajícího principu politiky) brzy rozšíří na celou planetu. (Srov. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998, str. 38) Demokraticko-kapitalistický projekt odstranění chudoby vývojem přetváří veškeré obyvatelstvo třetího světa na nahý (holý) život. (Srov. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, str. 180) Složitě a mnohoznačné procesy jsou několika větami převedeny na součást ideologického schématu.

⁷¹⁸ Při čtení Kafkova podobenství *Před zákonem* sice Agamben pracuje s výklady Derridy, Massima Cacciariho, Benjaminu, Scholema či Kurta Weinberga (a do jisté míry se za ně skrývá), jeho vlastní pointa je však nakonec řečena s charakteristickou jednoznačností: „*The final sense of the legend is...*“ (Srov. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, str. 57). Zákon je prázdný, (ne) přikazuje nic (srov. str. 49), zjevení nic (ne) zjevuje (srov. str. 50), muž z venkova úspěšně připravuje příchod Mesiáše, neboť přinutí dveřníka k tomu, aby zavřel dveře k prázdnému zákonu (srov. str. 56-57). U Kafky však byla brána k zákonu určena jen pro muže z venkova jako jednotlivce, dveřníka k zavření brány nenutí nic než tato skutečnost (nutí-li ho vůbec něco). A že je zákon prázdný nebo že zjevení nezjevuje nic, nelze s agambenovskou jistotou tvrdit. Mnohé spíše naznačuje opak: „*Zato však teď v té tmě rozeznává jakousi zář, která se neuhasitelně řine ze dveří zákona.*“ „*Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht.*“ *Der Proceß*, str. 294. Česky str. 200.

jejichž podoba je podřízena snaze o spektakulární zábavnost a z ní plynoucí zisk. Na základě tohoto života pak vznikají další, stejné snaze podřízené příběhy a obrazy, jimž se posléze opět připodobňuje život. Kruh je ale jen zdánlivě uzavřený. Připodobnění nikdy není naprosté, dokonce se naprostému připodobnění ani neblíží. A především: Smysl jednotlivých procesů i celistvých dějů je zvrtný, podléhá stále novým výkladům množství působících sil. I když ze všech výkladů vstupují do hyperreálného zobrazení jen ty, které se podřídí jeho logice, neznamena to, že by pouze tyto výklady působily při budoucím utváření života. Lze dokonce tvrdit více: Zdánlivá vyprázdněnost světa je jen skutečnou vyprázdněností hyperreálného. Tato vyprázdněnost je však především důsledkem apriorních zákonitostí, díky nimž jsou všechny zobrazené děje, zcela nezávisle na své vnitřní logice, převáděné na marketingově očištěné variace mytických příběhů, jejichž smysl (směřování) může odpovídat skutečnému smyslu (směřování) těchto dějů (či dokonce celkového dění) jen náhodou.

Nelze proto tvrdit, že žijeme na konci nebo na jeho prahu. Není také pravda, že by bylo možné ze současnosti vykročit jen do začátku, který by byl jejím koncem. Přesto je však možné, že se v důležitém smyslu nacházíme na začátku. A více než to: Patrně se nejedná o jediný začátek. „Vzestup zbytku (rise of the rest)“⁷¹⁹ proměňuje hospodářské a společenské uspořádání světa a nemůže neproměňovat také jeho uspořádání politické. Především však přináší nebývalému množství lidí možnost seberealizace, což je hodnota, kterou nelze na kritéria bohatství či moci převést. Nadále se rovněž rozšiřuje a prohlubuje lidské poznání. A kladnou hodnotu tohoto procesu plně neruší ani stoupající míra, v níž je toto poznání nejen ve svém celku, ale i v částečných souhrnech jednotlivých věd nezvladatelné pro libovolného jedince či realisticky vymezenou skupinu. V neposlední řadě pak k současné budoucnosti opravdu patří i (nádherné a hrozné) možnosti spojené s rozvojem výpočetní techniky či biotechnologií.

Posledně jmenovaný začátek již ostatně začíná, ačkoliv se nemusí jevit jako začátek a ačkoliv se nemůže jevit jako konec. Také biotechnologie se podřizují zákonitostem (nejen medicínského) trhu, který se orientuje možnostmi masově předvídatelných či ovladatelných přání současných obyvatel současné společnosti. Růstové hormony zdvojují kosmetickou chirurgii ve snaze o přiblížení simulakrům přitažlivého zjevu;⁷²⁰ farmaka zlepšující soustředění jsou užívána proto, aby přispěla k úspěchu v podmínkách vypjaté soutěživosti;⁷²¹ a totéž platí o chystaných prostředcích na zdokonalení paměti;⁷²² California Cryobank (a patrně i další obdobné instituce) podrobuje dárce spermatu právě takovému výběru, který požadují zákazníci – ať již jde o tělesné vlastnosti, typ charakteru či temperamentu, úroveň dosaženého vzdělání nebo konkrétní obor studovaný na vysoké škole.⁷²³ „Stará eugenika se setkává s novým konzumerismem.“⁷²⁴ S hodnotami současné společnosti jsou sladěné i mnohé snahy jinak revolučnějšího úsilí transhumanistů. Nepochybně to

⁷¹⁹ ZAKARIA, Fareed. Postamerický svět. Přel. Stanislav Tumis. Praha: Academia, 2010, str. 11-14.

⁷²⁰ Srov. SANDEL, Michael J. *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*. In: Human Enhancement, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009. Str. 75.

⁷²¹ Srov. SANDEL, Michael J. Op. cit., str. 81-82.

⁷²² Srov. SANDEL, Michael J. Op. cit., str. 74-75.

⁷²³ Srov. SANDEL, Michael J. Op. cit., str. 84.

⁷²⁴ „the old eugenics meets the new consumerism.“ SANDEL, Michael J. Op. cit., str. 83.

platí o snaze prodloužit lidský život či dokonce dosáhnout individuální nesmrtelnosti. Věčná slast věčného života, který se prožívá jako život věčně mladý – to je sen bytostně náležící k individualistickému hédonismu denního snění, na němž tak obratně parazituje současná produkce.

Budoucnost je nicméně nekalkulovatelná. Jak ukazuje Nietzsche a jak v návaznosti na něj potvrzuje Foucault: Dějiny jsou dějinami reinterpretace smyslu.⁷²⁵ A jestliže toto tvrzení platí i o před- či mimospolečenských dějinách přírody, v nichž jsou jednotlivá ústrojí vždy znovu podřiditelná novému užití v nové situaci či novém organismu, nemůže to neplatit o trans- či postlidských dějinách, v nichž bude lidská společnost přeměňovat biologický základ své existence. Původ dobrého nemusí být dobrý. Na dně „dobrých věcí“ je dokonce ukryto mnoho „krve a děsu“.⁷²⁶ Proč by tedy na něm nemohlo být ukryto i cosi z charakteristicky současné a zároveň věčně lidské hlouposti? Bude-li například, což je pravděpodobné, součástí technologického zdokonalování člověka také zvyšování jeho kognitivních schopností, může se nakonec ukázat, že i když mezi tím, čemu říkáme „intelligence“, a tím, čemu bychom snad mohli říkat „moudrost“, neexistuje nutný vztah, inteligentnější lidé budoucnosti budou přece jen vůči manipulaci, jež je zrodí, odolnější než my.

Neznámých ovšem zůstává příliš mnoho. A smysl technického zdokonalování člověka dosud není určen. Je dokonce pravděpodobné, že s konečnou platností nikdy určen nebude. Něco se o něm však přece jen dá říci již dnes. Je například nepravděpodobné, že bude někdy jeho očekávaný výsledek většinově chápán tak, jak jej chápe postlidský vypravěč Houellebecqových *Elementárních částic*: Jako zánik lidstva a vytvoření nového živočišného druhu. Lidstvo nepřijme začátek, který by se mu jevil jako konec. Bostrom a Savulescu zmiňují psychologický výzkum, který dokázal, že jsou lidé méně ochotni měnit takové rysy své bytosti, jež chápou jako zásadní pro svou osobní totožnost. Že však záleží na způsobu, kterým je změna inzerována. Zdokonalení požímané reklamním heslem jako uschopnění („*Staň se tím, kým jsi*“⁷²⁷) je přijímáno lépe než zdokonalení požímané jako změna („*Staň se něčím více, než jsi.*“).⁷²⁸ Použití prvního způsobu reklamního uchopení nechutí k zásadním změnám odstraňuje.⁷²⁹

⁷²⁵ „Velká hra dějin je hrou na to, kdo se zmocní pravidel, kdo zaujme místa těch, kdož je doposud užívali, kdo se přestrojí, aby je dokázal zneužít, aby je dokázal užívat proti jejich smyslu a aby je dokázal obrátit proti těm, kteří je původně přinesli: kdo tím, že pronikne do komplexního ústrojí, ho uvede do takového chodu, že vládci budou ovládáni svými vlastními pravidly. Různé počátky, jež lze zjistit, vůbec nepředstavují podoby jednoho a téhož významu, jež po sobě následují: jsou to výsledky substitucí, náhrad, přemístění, zastřených výbojů, systematických zvrátů. Kdyby interpretování znamenalo, že povzloha vyjevujeme nějaký význam zasutý v původu, pak by chod lidstva mohla interpretovat jediné metafysika. Jestliže však interpretování znamená, že se zmocňujeme násilím nebo pokradmu nějakého systému pravidel, který sám o sobě nemá žádný bytostný význam, a že mu vnucujeme nějaký směr, že ho činíme povolným nové vůli, že ho vedem k tomu, aby vstoupil do jiné hry a aby se podrobil druhotným pravidlům, pak je chod lidstva sérií interpretací.“ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Přel. Petr Horák. Praha: Svoboda, 1994, str. 84.

⁷²⁶ „wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ‚guten Dinge‘!“ GM' KGW='VI-2.313' KSA='5.297', česky str. 45.

⁷²⁷ „Become Who You Are“ BOSTROM, Nick. SAVULESCU, Julian. *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*. In: *Human Enhancement*, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009, str. 8.

⁷²⁸ „Become More Than Who you Are“ BOSTROM, Nick. SAVULESCU. Op. cit., str. 9.

⁷²⁹ Srov. BOSTROM, Nick. SAVULESCU. Op. cit., str. 8-9.

Buď tedy bude příchod nad- či postčlověka mediálně neviditelný, nebo vůbec nenastane. A naopak: Na to, aby lidé přijali, že budou nahrazeni nad- či postlidskými bytostmi, postačí, budou-li přesvědčeni, že jsou tyto bytosti jejich pokračováním (například v tom smyslu, v jakém jím jsou biologické děti); bude-li na úrovni prožívání zdůrazněna kontinuita a to, co v nad- či postlidském přetrvá z lidského. Začátek nebude zaznamenán jako začátek, neboť konec nebude zaznamenán jako konec. Nejde ale jen o psychologické zákonitosti. Časovost společenských dějů bývá méně dramatická než časovost jednotlivých životů (mytologématu revoluce navzdory). A začátek (vždy) již začal. Je však mediálně téměř neviditelný a pozvolný. I když pak nelze vyloučit změnu katastroficko-revoluční, jeví se jako přece jen pravděpodobnější, že pozvolným také zůstane. A že bude i nadále moci směřovat do neomezeného množství – stále ještě dočasných, tedy ne-konečných – konců.

Nietzschovská maxima „*Stañ se tím, kým jsi*“⁷³⁰ jako reklamní heslo psychologicky vhodné k inzerci technologického zdokonalování - to není pouze anekdota, nýbrž i doklad spřízněnosti. Nejen hodnotový pluralismus, ale především rozhodné odmítnutí trvalosti či závaznosti druhových vlastností a důraz na neustálé, pokud možno řízené, sebepřetváření spojují Nietzscheho s transhumanistickým hnutím i skutečnými ději, které toto hnutí podporuje. Nietzscheho vliv výslovně potvrzuje transhumanistický filosof Max More.⁷³¹ A jestliže More či Nick Bostrom zároveň zdůrazňují rozdíly (Nietzsche odmítal ideu pokroku, zatímco transhumanismus na ní staví, tvrdí More;⁷³² Nietzschemu nešlo o technologickou proměnu, nýbrž o osobní růst a kulturní očistu výjimečných jedinců, transhumanismus navíc – na rozdíl od Nietzscheho – vychází z osvícenství, klade důraz na osobní svobody a humanistický zájem o dobro všech lidí i ostatních citících tvorů, píše Bostrom⁷³³), mají pravdu jen zčásti. Nietzscheho postoj k pokroku nelze shrnout jedinou větou. Mísí se v něm obdiv k aristokratickému uctívání původu, přitažlivost vize věčného návratu či odpor k tomu, co považovala za pokrok soudobá společnost.⁷³⁴ Patří k němu ale také přesvědčení o potřebě a možnosti změn, které by Nietzsche sám chápal jako pokrok. Ani to, že Nietzschemu nešlo o proměnu „technologickou“, není zcela pravda. Kulturní očistu mělo i podle něj provázet (a podmiňovat) biologicky zprostředkované a filosofickou vůlí k moci určitých hodnot ovládané pěstování,⁷³⁵ které ovšem Nietzsche – v souladu s myšlením a technickými možnostmi své doby –

⁷³⁰ „Co praví tvé svědomí? – „*Stañ se tím, kým jsi.*““ „*Was sagt dein Gewissen? – „Du sollst der werden, der du bist.*““ FW, § 270 kgw='V-2.197' ksa='3.519', česky str. 158

⁷³¹ Srov. MORE, Max. *The Overhuman in the Transhuman*. In: *Journal of Evolution and Technology*, January 2010..

⁷³² Srov. MORE, Max. Op. cit., str. 2.

⁷³³ Srov. BOSTROM, Nick. Op. cit., str. 4.

⁷³⁴ Srov. FW, § 377 (KGW='V-2.311' KSA='3.629', česky str. 250-252) či JGB § 201 (KGW='VI-2.125' KSA='5.123').

⁷³⁵ „kam se musíme zaměřit my se svými nadějemi? – K novým filosofům, jiné volby není; k duchům dostatek silným a původním, aby podnikli protikladná hodnocení a přehodnotili, obrátili „věčné hodnoty“; k lidem vyslaným napřed, k lidem budoucnosti, kteří v přítomnosti zavážou uzel nutnosti, jenž nasměřuje vůli několika tisíciletí do nových drah. Učít člověka jeho vlastní budoucnosti jako vůli člověka, a připravovat velké odvážné činy a globální pokusy výchovy a pěstění, aby se tak učinil konec onomo otřesnému panství nesmyslu a náhody, které se dosud nazývalo „historií““ „*wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen? – Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstösse zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und „ewige Werthe“ umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der*

uvážoval jako eugenicky motivované chovatelství, nikoliv jako přímé upravování (dosud neznámého) genetického kódu. Opravdu podstatně se od Nietzscheho transhumanisté liší „jen“ liberálním důrazem na svobodnou volbu každého jedince a liberálně-utilitaristickou péčí o dobro veškerého pociťujícího života.⁷³⁶ Oba rozdíly, jakkoliv významné, je však snadné přecenit. Skutečná lidská svoboda, pokud o ní vůbec něco lze s jistotou tvrdit, se nepodobá svobodě jako morální ideji či právní fikci: Jsme ovlivnitelní více, než máme sklon předpokládat. Tuto obecnou ovlivnitelnost pak lze díky nástrojům věd již dnes proměňovat v cílené ovládání, které zároveň není ovládanými prožíváno jako nátlak rušící svobodu (stačí si připomenout výše uvedený – a příznačně potřebami marketingu motivovaný – psychologický výzkum). „*Nakonec, pravil Mustafa Mond, si vrchní inspektoři uvědomili, že násilí k ničemu nevede. Pomalejší, ale neskonale bezpečnější metody ektogeneze, neopavlovské predestinace a hypnopedie*“,“⁷³⁷ píše se v *Konci civilizace* (jež je zároveň *Skvělým novým světem*), v Huxleyho průvodci temným i umělou spokojeností rozjasňovaným světem biotechnologií. A nehledě na tyto souvislosti: Jakou svobodu bude mít jedinec postavený před volbu, zda geneticky zdokonalovat své potomky ve světě, v němž budou geneticky zdokonaleni jejich konkurenti?⁷³⁸ „Moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého“ je vždy jen zdánlivě jasné kritérium. Každým rozhodnutím zasahuji do světa druhých. A půjde-li o rozhodnutí ve věci biotechnologií, bude to platit ještě silněji. Deklarovaná péče o dobro všech lidských i nelidských bytostí pak nemusí znamenat péči skutečnou. A především: Dobro („well-being“, o němž hovoří transhumanistická deklarace) lze snadno zjednodušit a zaměnit, jak ukazuje nejenom Huxleyho román, nýbrž i každodenní zkušenost a otevřeně hédonistické zakotvení některých transhumanistů.⁷³⁹

Proto a nejenom proto by měl podle mého soudu Friedrich Nietzsche zůstat filosofickým průvodcem transhumanismu i naší biotechnologické současnosti a budoucnosti. Jeho myšlení totiž nejen umožňuje uchopit příležitosti, které mohou zůstat skryté těm, kdo – na rozdíl od Nietzscheho – přijímají normativní nárok „moderních idejí“,“⁷⁴⁰ především však umožňuje uchopit rizika nutně

Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher „Geschichte“ hiess, ein Ende zu machen“ JGB, § 203 kgw='VI-2.128' ksa='5.126', česky str. 98. „Avšak zde se sluší, abych své rozpustilé němčení a slavnostní řečnění přerušil: neboť se již dotýkám své vážnosti, tedy ‚evropského problému‘, jak mu rozumím, pěstování nové, Evropě vládoucí kasty.“ „Doch hier ziemt es sich, meine heitere Deutschthümelei und Festrede abzubrechen: denn ich rühre bereits an meinen Ernst, an das „europäische Problem“, wie ich es verstehe, an die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste.“ JGB, § 251 KGW='VI-2.203' KSA='5.195'

⁷³⁶ Srov. *The Transhumanist Declaration*, články 7 a 8. In: BOSTROM, Nick. Op. cit., str. 26.

⁷³⁷ HUXLEY, Aldous. *Konec civilizace*. Přel. Josef Kostohryz a Stanislav Berounský. Praha: Horizont, 1970. Str. 43.

⁷³⁸ Tuto otázku si v dokumentu *BBC Visions of the Future, The Biotech Revolution* klade fyzik Michio Kaku.

⁷³⁹ Bostrom zmiňuje projekt *The Hedonistic Imperative*, jehož autor, David Pearce, navrhuje „*rajské inženýrství*“ (*paradise engineering*), jež by lidský život proměnilo v křivku blaženosti, jež by sice stoupala a klesala, nepřešla by však v bolest. Srov. BOSTROM, Nick. Op. cit., str. 16.

⁷⁴⁰ Max More hovoří o možnosti neutilitaristického, nietzschovského transhumanismu, který by zastával sebepekónávání „*bez závazku vůči „masám“*“ („*without an obligation to „the masses“*“,“ MORE, Max. Op. cit., str. 3). Osobně se domnívám, že by pro další směřování transhumanismu mohlo být cenné

skrytá těm, kteří až příliš věří, že těmto idejím odpovídá společenská skutečnost. Nietzscheho myšlení, které se – ve jménu poctivosti – vzdává zdání dosažené koherence a vytváří neuzavřené sítě nebývale otevřených aforismů – to je lék proti každé naivitě, nejenom té, která očekává lidské štěstí od příchodu post- či nadlidského. Patrně potřebujeme mýty. Ale nepochybně potřebujeme myšlení, které rozumí zákonitostem „snové práce“ bdělého člověka – zákonitostem umožňujícím z vždy ještě zlomkovité zkušenosti utvářet příběhy, v nichž vystupují jednoznačně hodnocené osoby a samostatně existující věci; v nichž se ukazují zdánlivě úplné kauzální vztahy, které bdělý-snící údajně poznal a pochopil.⁷⁴¹

Na konci textu, který se zabývá i Nietzsem, jsme již proto na začátku budoucnosti. A nedocentitelný význam má i v této souvislosti rovněž dílo Franze Kafky. Nepochybně to platí o formální povaze Kafkovy myšlení. Máloco potřebujeme více než experimenty skeptické a zároveň empatické představitosti, která se vždy zdrží konečného soudu, bude však o to usilovněji odkrývat mnohoznačnost světa. Zdání jednoznačnosti je vždy také obranou. Aktem obrany ale může být také tuto obranu rušit.

Nejde však jen o přesnost a duševní neúplatnost Kafkovy pozorování či nezdolnost jeho pochybnosti, která se obracela k minulosti, současnosti, budoucnosti i sobě samé. Chceme-li porozumět proměnám světa a (v rámci možností) v nich obstát, měli bychom vzít v úvahu i konkrétní obsah Kafkových textů. Potřebujeme rozumět podřízení a moci soudů, z argumentačního hlediska sice jen nedostatečně, mocensky však více než dostačujícím způsobem racionalizované nadvládě. Potřebujeme rozumět společensko-mocenským polím tohoto světa, polím, z nichž bude vyrůstat i každé z jeho možných překonávání. A především: Potřebujeme Kafkovu implicitní etiku, stále znovu zakládanou na pozornosti a sounáležitosti, z níž je člověk vždy již vytrháván. Potřebujeme etiku, která by neztratila svou sílu ani ve světě vládnoucí moci a nedostatečného rozumu.

Pole tvořené předchozími kapitolami je ukončené. Je však i neukončené. Nietzsche a Kafka zůstávají na prahu současnosti. Nebo, řečeno jinými slovy, současnost setrvává v uspořádáních, o nichž lze tvrdit, že jim Nietzsche a Kafka porozuměli.

nietzschovské ocenění smrtelnosti (přítakat růstu života znamená přítakat nejenom zániku pevně určeného druhu, ale i zániku jednotlivce).

⁷⁴¹ V *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* říká Nietzsche o mytický vzrušených národech, že se jejich dny podobají spíše snu než dni vědeckého myšlení (Srov. WL KGW='III-2.381' KSA='1.887'). To je pravda. Je k ní ale třeba dodat, že v rozhodujícím smyslu je „mytický rozrušená“ každá skupina. A platí to i o každém jedinci. Struktura mýtů je nejenom strukturou denního snění, ale promítá se i do naší paměti a každodenní bdělé zkušenosti. Nietzsche si toho ostatně byl vědom – a to nejen ve svém raném, schopenhauerovském období, ve kterém napsal: „*filosofický člověk má předtuchu, že i pod tou skutečností, ve které žijeme a jsme, je utajena druhá, zcela jiná: že tedy i skutečnost je zdání.*“ „*Der philosophische Mensch hat sogar das Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liege, dass also auch sie ein Schein sei.*“ (GT KGW='III-1.22' KSA='1.26') (Česky str. 28)

Tento svět je světem ortelu. To, co zřetelně působí v Kafkově próze, stále zřetelněji působí i okolo nás. Společenská moc soudů je všudypřítomná a vůle k sebepotvrzení se v ní prolíná s vůlí k znehodnocení druhého; její prožívaná oprávněnost pak nikdy není dostatečně založená v podaných zdůvodněních, na jejichž vždy ještě problematickou pravdivostní hodnotu ti, kdo soudy přijímají, neberou dostatečný zřetel.

Když psal Walter Benjamin o proměně mediálního prostoru, díky níž všichni (či téměř všichni) lidé přestanou být pouhými příjemci sdělení a stanou se jejich tvůrci nebo spolutvůrci, hodnotil tuto proměnu jako společensky pozitivní. Dodal dokonce, že kapitalistické vykošťování filmu nedovoluje brát zřetel „na legitimní nárok, který má současný člověk na to, aby byl reprodukován.“⁷⁴² Byl to rovněž Benjamin, který hovořil o tom, že nástup nových výrazových prostředků (zejména filmu) umožní divákovi, ztotožněnému s pohledem kamery, zaujmout kriticky soudící postoj znalce.⁷⁴³

Jedinec však nikdy není reprodukován. Reprodukovány jsou jen příběhy, v nichž se zlomkovité obrazy stále nových lidí stávají součástí celků, jež bývají na reprodukováných jedincích až příliš nezávislé, celků, jejichž uspořádání zpravidla odpovídá určitému společensky sdílenému schématu a často není než opakováním archetypálního vzorce. Spojení technických a společenských změn, díky nimž se každý stává tvůrcem mediálně zprostředkovaných sdělení, se změnami, díky nimž každý zaujímá postoj soudícího znalce, pak tvoří základ nejcharakterističtějšího zla naší doby. Pravdou masového sebevyjadřování mas není to, co by očekával marxisticky orientovaný myslitel. A plně ji nevystihuje ani liberálně-demokratické ocenění svobodných médií. Působí v něm leccos temného, leccos předznačeného v Kafkových prózách i v Nietzscheho filosofii, leccos ze skrývané vůle k moci či touhy po převaze.

Divák filmu, tvrdí Benjamin, se vciťuje do kamery (aparátu).⁷⁴⁴ A uživatel internetu se vciťuje do pohledu novináře, osoby, která předstírá, že je prezentované zároveň důležité, zábavné a nové; zpravidla si pomáhá tím, že vzbuzuje pohoršení; a téměř vždy se přitom staví do role soudce. Být soudcem je, jak věděli Nietzsche i Kafka, přitažlivé. A novinářské zobrazování světa hledá vždy spíše vinu než pravdu, vynáší spíše ortel nad viníkem, než aby usilovalo o porozumění kauzálním vztahům. Vždy již zjednodušený novinářský příběh se pak dále rozpadá při obíhání v lidských myslích i samotném mediálním prostoru. Nejsnáze (tedy nejvíce, tedy nejmocněji) jsou příběhy cirkulovány ve formě zcela prostých, mytologizujících tvrzení o vině. Takovéto soudy jsou posléze používány jako argumenty při vynášení jiných soudů. Vše probíhá snadno, neboť historická paměť mytopoetického tvora, jakým je člověk, se vždy již podřizuje snové práci individuální i skupinové mysli. Soudy navíc bývají pronášeny z míst, která se implicitně chápou jako svrchovaná místa mimo svět, jako sídla nejvyššího soudce. Osoba činná ve společenském poli tedy právě tím, že vytváří zlo

⁷⁴² „In Westeuropa verbietet die kapitalistische Ausbeutung des Films dem legitimen Anspruch, den der heutige Mensch auf sein Reproduziertwerden hat, die Berücksichtigung.“ *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, část X. BENJAMIN, Walter. In: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, str. 165.

⁷⁴³ *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, část VIII. BENJAMIN, Walter. In: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, str. 161.

⁷⁴⁴ Srov. tamt.

(příkladem učí převaze souzení, hledání viny místo vysvětlení), předstírá, že vytváří dobro či (a zároveň) vůbec nepůsobí, neboť je zdánlivě čistým hlasem morálky, superegem společenství nebo „hlídacím psem demokracie“ (a jím opravdu být může – ani to však neodstraňuje jiné, negativní rysy jejího působení). V době internetu má navíc profesionální žurnalistika sklon konvergovat se sděleními neprofesionálů k jedinému bodu, v němž se odsuzuje téměř bez zábran a s minimální racionalizací působící moci. *Ortel* je domácí násilí. Domácí násilí je šikana. A současný mediální prostor je prostorem šikany, neboť v kritikovi internetového neosobního subjektu se spíše než politická moudrost projevuje atavistický sadismus, technickým zprostředkováním zbavený atavistických zábran. Jeho svět je světem vzájemného odsuzování, v němž každý činný subjekt zaujímá pozici svrchovaného (tedy sadistického) soudce.

K paradoxům lidského vztahu k poznávání patří, že ideologické uzavírání jedince před informacemi, které by zpochybnily jeho ideologické přesvědčení, může usnadňovat skutečnost, že je hlavním médiem současné doby médium nejotevřenější – internet.

V případě novin, rozhlasu i televize je poměrně obtížné přijímat zpravodajství a vyhnout se informacím či komentářům, které nejsou v souladu s názory daného posluchače nebo diváka; a to obzvláště tehdy, když je názorově vyhraněn, když jeho postoje neodpovídají středovým postojům dané společnosti (tedy postojům, na něž se tato média z logiky vlastního provozu soustřeďují). Na internetu je naopak snadné přijímat jen (či v naprosté většině) takové informace, které jsou předem „naladěné“ na ideové postoje uživatele. Internet také umožňuje, aby se člověk konformní určité ideologii ihned přesvědčil o tom, že není se svými názory sám (že má „přátele“, kteří sdílí – a svým souhlasem ospravedlňují – ideologii, kterou zastává). Pro internetovou komunikaci je navíc charakteristická přísnost souzení a vytváření vzájemným nepřátelstvím vymezených ideologických skupin. Svět jakoby se rozpadal na sekty, z nichž každou ve veřejném prostoru zastupují ti, kteří jsou ochotni vystupovat s nejvíce zjednodušeným, nejagresivnějším, nejideologičtějším komunikačním stylem, který předstírá, že se lidé dělí na členy dané sekty, kteří mají pravdu, a zbytek, který je tvořen bytostmi, jimž nemá smysl naslouchat, bytostmi bez práv.

Takto uspořádaný komunikační prostor se přitom podobá komunikačnímu prostoru totalitarismu: Patří k němu odlidšťující vztah k protivníkovi (o němž se hovoří jako o ne-lidské bytosti bez jakékoliv vnitřní hodnoty) a patří k němu ochrana ideologického klamu před jakoukoliv zkušeností, která by ideologii mohla narušit; na oblibě v něm (jako v totalitarismu) nabývají různé teorie spiknutí; a jeho nejvlastnější součástí je k sadismu tíhnoucí agrese. Svět internetu ovšem není vhodný pro vytvoření modelu jeden stát – jedno hnutí; na to v něm zaznívá příliš mnoho hlasů. Zlo, které je s ním spojené, nicméně nemusí být o mnoho menší než zlo monopolizace jediné ideologie. Lze si představit, že svět spěje (i když jistě dosud nedospěl a snad nikdy nedospěje) ke stavu, v němž budeme všichni sobě navzájem (alespoň slovně) totalitními vůdci, v němž pro nás druzí přestanou existovat, neboť do našeho světa vstoupí jen jako předměty soudící a odsuzující pozornosti. Kdyby svět dospěl až do této fáze, byl by v silném smyslu světem totalitním – a to zcela bez ohledu na počet zastoupených ideologií.

Žijeme tedy přece jen v houellebecqovském světě lhostejné krutosti? Ne, neboť nežijeme jen ve světě internetového neosobního subjektu a lidská situace i povaha jsou složitější a mnohoznačnější. I v podmínkách moderní a postmoderní společnosti přetrvávají na vzájemnosti založená společenství, Houellebecqova „*hřejivá místečka omývaná láskou*“, ⁷⁴⁵ která nejsou vzácná, třebaže zůstávají neviditelná pro soudící pohledy mediální hyperreality (a třebaže i je zasahuje mnoho negativních jevů, jež jsou pro hyperrealitu příznačné). Platí rovněž, že současné lidstvo věnuje dříve nebývalou pozornost právům a důstojnosti jedince.

Verbální zdůrazňování normativního nároku lidských či občanských práv ovšem může působit i jako ideologický nástroj, který dovoluje přijmout neuspokojivé společenské uspořádání, jež má – údajně – směřovat k dobrým cílům, k nimž třeba vůbec nesměřuje. O některých potížích liberalismu byla řeč v předchozích kapitolách. Myšlení Friedricha Nietzscheho nepřestává odhalovat (špatným) svědomím tajené vrstvy současného světa. Zdánlivá spravedlnost zdánlivé meritokracie tají zásadní neospravedlnitelnost každého podřízení, tají působení vůle k moci, jež je založena v sobě samé. Nárok na autonomii údajně rozumného jedince může, díky i navzdory své jen částečné uskutečnitelnosti, zakrývat jiné, jinými složkami lidské mysli motivované snahy o vládu sobě a (a tedy, neboť výkon autonomie se nikdy neomezuje na pouhou autonomii, vždy zasahuje také okolí) světu. Projevem individualizace je i násilí. ⁷⁴⁶ A v samotné logice kategorického imperativu, rovnosti práv navzdory, působí cosi ze solipsismu potenciálně sadistického ovládní světa i druhých: Druhý nevstupuje do prostoru morálky jako druhý, ale jako uvažovaný nárok druhého, který má být kalkulovatelný v mysli jednajícího, soudícího, tedy vládnoucího jedince. Lze ostatně dodat, že Kantova filosofie svým důrazem na individuální svobodu a soběstačnost souzní s dějinami západní filosofie jako takové; a kantovská rizika jsou proto riziky celé západní filosofické racionality. Potíže a paradoxy spojené s (nejen) liberálním individualismem se v každém případě nevyčerpávají napětím či rozporem mezi ideou a skutečností. Sama idea jednotlivce s sebou nese mnohoznačnost, možnost nejrůznějších použití směřujících (otevřeně nebo skrytě) k nejrůznějším cílům. I ve svých univerzalistických podobách obsahuje nebezpečí zvratu, který žijeme – zvratu, v němž, vyhlášenému univerzalismu navzdory, práva jedince zakládají násilí jednoho vůči druhému. Hluboká mnohoznačnost individualismu se ostatně odráží i v kritikách, kterým bývá (spolu se „Západem“, metonymií svého společenského a politického původu) vystavován od nejrůznějších protivníků: od socialistických, environmentalistických či náboženských diskursů západních protiproudů, od sebestpotvrzujícího myšlení Číny a konfuciánské Asie vůbec, od soudobých proroků náboženských společenství. Nic z uvedených skutečností však neospravedlňuje závěr, že bychom se měli nároku na svobodu jedince a úcty k jeho právům vzdát. Neexistuje mimoindividuální život. A práva jedince s sebou nesou i možnost a, vždy ovšem jen částečně zajištěnou, skutečnost tvořivého soužití s druhými. Myšlené rozhovory v samotě mysli by však měly být co nejdůsledněji nahrazovány rozhovory skutečnými. A vědomí mnohdy až příliš skrývané spřízněnosti

⁷⁴⁵ HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 85.

⁷⁴⁶ Srov. HOUELLEBECQ, Michel. Op. cit., str. 145.

individualismu, násilí a převahy by mělo strážit naše teoretické úvahy i životní činy. Na konci práce věnované Nietzschemu a Kafkovi jsme tedy také proto na prahu současnosti. Každé vyhlášení práv jedince by měla provázet četba Nietzscheho aforismů, každé vysněné či jednáním vyjadřované přesvědčení o výjimečnosti jedince by mělo provázet Kafkovo promýšlení osudu zpěvačky Josefíny.

Důraz na jedince by také měl být vyvažován důrazem na společenství, jehož hodnotu opakovaně zdůrazňují Kafkovy texty. Platí však rovněž opak: Důraz na společenství by měl být vyvažován důrazem na jedince. Plná totožnost dokonalé pospolitosti nemůže než zůstat pouhým snem – snem o návratu, který by mohla zprostředkovat jediné smrt, ale také - a zejména - její hodnota zůstává nejasná.⁷⁴⁷ Především se však určité aporie pojí s utvářením společenství tohoto světa. Národně či jinak vymezená společenství nutně zápasí s jinými společenstvími. A nároky, které jsou v tomto zápase vznášeny, nemohou být uznány univerzálně – tedy v souladu se základním nárokem liberální spravedlnosti. Zřetelně to platí o nárocích národů. Naplnění jednoho nacionalismu přináší nenaplnění jiných možných nacionalismů. Počet jazykem vymezených kultur mnohonásobně převyšuje možný počet životaschopných států. O tom, který nacionalismus bude naplněn, nerozhoduje nic než politická a společenská síla. A každý nacionalismus, i kdyby se chápal jako univerzalistický, s sebou nese ve vždy mnohokulturním prostoru Země sklon k etnickým čistkám.⁷⁴⁸ Ze světa států a států podporované kulturní unifikace národů přesto nelze jednoduše vystoupit – starou potřebu i vůči jiným vymezené sounáležitosti posiluje nejen tradice a výkonnost již ustavených politických a společenských struktur, nýbrž také současné působení masových médií. Hranice působení jednotlivých médií zpravidla odpovídají hranicím jazykovým a (a nebo) státním či (v době internetu stále častěji) ideologickým a stranickým. Svět hyperreality netvoří jediná globální vesnice, nýbrž navzájem soupeřící vesnice lokální, vymezené hranicemi více či méně výlučných společenství. A i když do jejich příběhů a obrazů vstupují také zdánlivě stejné události, nemají v odlišných souvislostech stejný smysl, a skutečně stejnými událostmi tedy nejsou. Nezdá se také, že by svět bez národních států a obdobných, vůči jiným vymezených, společenství musel být lepší než svět současný. I bytostně nespravedlivé uspořádání může být prospěšnější než možné alternativy. A obraz společenství bez vymezené totožnosti, o němž uvažuje Agamben,⁷⁴⁹ působí jako marný pokus o uchování nevinnosti tam, kde nevinnost neexistuje a není dosažitelná. Že nejvlastnější hodnota pospolitě sounáležitosti na jakémkoliv možném vymezení nezávisí, však může být pravda i tehdy, není-li možné či žádoucí, aby byla skupinová vymezení zcela odstraněna. Tímto směrem poukazuje dílo Kafkovo, k němuž patří i vyjádření naléhavé potřeby prožitku sounáležitosti, který by byl zakoušen bez ohledu na sdílení či nesdílení jakéhokoliv skupinového sebepojetí nebo

⁷⁴⁷ Franz Kafka píše: „Kdo jednou prožil zdánlivou smrt, může o tom vyprávět strašlivé věci, ale jaké je to po smrti, to nemůže říci, nebyl vlastně smrti blíže než kdo jiný, v podstatě ‚prožil‘ jen něco mimořádného, obyčejný život tím pro něj získal na hodnotě.“ „Wer einmal scheinot gewesen ist, kann davon Schreckliches erzählen, aber wie es nach dem Tode ist, das kann er nicht sagen, er ist eigentlich nicht einmal dem Tode näher gewesen als ein anderer, er hat im Grunde nur etwas Besonderes ‚erlebt‘ und das nicht besondere, das gewöhnliche Leben ist ihm dadurch wertvoller geworden.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 141. *Česky Povídky II.*, str. 352.

⁷⁴⁸ Srov. GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Přel. Jiří Markus. Praha: Josef Hříbal, 1993.

⁷⁴⁹ Srov. AGAMBEN, Giorgio. *Means without End. Notes on Politics*. Trans. by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis London: University of Michigan Press, 2000, str. 86-89.

společného zájmu. Tato již nyní naléhavá potřeba se přitom stane eticky ještě naléhavější, naplní-li se transhumanistické přání prohloubeného biologického rozrůznění lidského druhu. Zajišťuje-li dnes prožívaná emoční blízkost podobných bytostí alespoň při osobním setkání jistou míru empatie, také tato psychologická obrana před násilím může vlivem technologie zeslábnout, nebo dokonce zmizet. A nemá-li se to stát, bude ve světě postlidí, strojově-humánních či humánně-animálních hybridů (a jiných odradků) zapotřebí také Kafka.

Život současnosti je životem náboženství v situaci jeho částečné smrti. Sekularizace Evropy a mezinárodních intelektuálních elit (či „elit“) se opakovaně v myšlení i skutečném životě střetává s rozvojem náboženství mimo tyto výjimečné a v mnoha ohledech uměle chráněné prostory.⁷⁵⁰ Ze stejného důvodu, ze kterého k porozumění takovéto situaci nepostačuje fráze o smrti Boha, je proto třeba stále znovu odkazovat na její nezjednodušené promyšlení u Friedricha Nietzscheho. Jaké hodnoty mohou člověku přinést či vzít jednotlivá náboženství? A jaké hodnoty mohou přinést či vzít jejich náboženské, pseudonáboženské či nenáboženské alternativy? Význam těchto otázek je dnes ještě zřetelnější, než byl před sto padesáti lety, kdy mohli být patrně nejen ateisté naivnější, než můžeme být dnes. A význam mají také Nietzscheho odpovědi – sice nehotové, vždy však podané s neúprosnou otevřeností, která vybízí ke stejně otevřenému navázání.

Že se stejnou situací souvisí také dílo Kafkovo, považuji za prokázané. Na tomto místě dodám jen stručnou poznámku. Peter Berger, Grace Davie a Effie Fokas, autoři knihy *Religious America, Secular Europe?*, se v návaznosti na Habermasovu úvahu o postsekulární společnosti ptají, zda by nebylo třeba, aby lidé žijící mimo náboženství uznali, že určitý stupeň racionality náleží k sekulárnímu i náboženskému pojetí světa.⁷⁵¹ Jakkoliv je ale předpoklad racionality na obou stranách sporu zásadní pro možnost smysluplné diskuse, je třeba dodat, že stoupenci sekulárního a náboženského pojetí světa sdílí i zásadní iracionalitu, totiž iracionalitu volby svého postoje. Jak dokládají také Kafkovy spisy, skok víry, třebaže epistemologicky nepodložený a morálně problematický, tvoří neustálou součást lidské existence. Agnosticismus jako skutečný postoj neexistuje, stejně jako neexistuje skutečné zdržení se soudu. A ateismus je stejně nezdůvodnitelný jako náboženská existence. Každý vykonává skok víry. Nejenom když vchází (nebo nevchází) do určitého chrámu či určité brány k zákonu, nýbrž ve všech okamžicích života. O tom, jaký význam dodávat nezřetelnému světlu, které snad přece jen z vždy jen pro mne určené brány k zákonu tryská, rozhodujeme v situacích, v nichž se jeví být jisté jen to, že nejsme schopni uspokojivě zdůvodnit žádné z možných rozhodnutí a že ne-rozhodnutí není možné. Zůstáváme před zákonem. A zůstáváme před ním nutně. Ani tehdy, když do zákona vstupujeme, nejsme sami sobě ani druhým schopni spolehlivě doložit, že jde o správný zákon (tedy že jde vůbec o zákon, pravidlo oprávněně vznášející svůj normativní nárok). Po každém rozhodnutí (či nerozhodnutí) každého okamžiku navíc následuje předem neomezená množina dalších okamžiků, v nichž přistupujeme před další a další

⁷⁵⁰ Srov. BERGER, Peter. DAVIE, Grace. FOKAS Effie. *Religious America, Secular Europe?* In: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham: Ashgate, 2009, str. 10.

⁷⁵¹ Srov. BERGER, Peter, DAVIE, Grace a FOKAS Effie. *Variation Two: Different Intellectual Traditions*. In: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Str. 63.

brány. Jediný dosažitelný konec je vždy ještě násilný konec smrti, který o hodnotě (zákonu) existence nerozhoduje.

Je přitom třeba zdůraznit obecnou platnost uvedených skutečností. Náleží ke každému rozhodování. A vztahují se na náboženství v nejširším smyslu – tedy i na náboženství politická. Také jich se týká rovněž Kafkovo a Nietzscheho promýšlení paradoxů zastoupení nedosažitelných autorit, paradoxů, které nejsou jen paradoxy kněžství. Jak tvrdí ve výslovné návaznosti na Nietzscheho (a se znalostí Kafky) Pierre Bourdieu: Autorita zástupce je založena na sebeklamu, díky němuž ten, kdo údajně jen zastupuje, proměňuje vlastní vůli ve vůli toho, koho zastupuje.⁷⁵² „*Nejsem nic než zástupce Boha či lidu, ale to, v jehož jménu hovořím, je vše, a proto jsem i já vše.*“⁷⁵³ Takové sebepojetí zástupců umožňuje nejen mocensky působit, ale také vyvolávat pocit viny u těch, kdo jsou otevřeně jen sami sebou.⁷⁵⁴ Totéž, co tvrdí Bourdieu, tvrdí Nietzsche. A o tomtéž svědčí Kafkova próza. Obzvláště zřetelně to platí o románech *Proces* a *Zámek*, v jejichž světě lze pomocí uvedených vět popsat moc soudců, advokátů, úředníků a tajemníků či starosty a hostinské. V jednom ohledu však rozbor Pierra Bourdieu vyjadřuje nekafkovskou jistotu. U Kafky nikdy není prokazatelné, že je autorita zástupců opravdu založena na klamu a sebeklamu. Je možné, že klame dojem klamu. Zdánlivě mluvící jméno „Klamm“ nic jistého nesděljuje. Nebo, řečeno jinými slovy, dogmatické tvrzení o klamání sebe i druhých je třeba přenést do situace, kterou popisují v předchozím odstavci – do situace, v níž je každý dogmatismus stejně neudržitelný jako skepticismus. Z nietzschovského rozboru, který otevřeně odsuzuje, se u Kafky stává sice stále kritické, avšak méně sebejisté porozumění. A jeho součástí je i nejistota, zda lze skutečně zaujmout stanovisko, na němž by byl člověk opravdu jen sám sebou. Lidé jej rozhodně nezaujmají. Všichni se stáváme zástupci, všichni se stáváme posly. „*Bylo jim dáno na vybranou stát se králi, nebo královskými kurýry. Všichni chtěli, jako děti, být kurýry. Proto jsou jen samí kurýři, ženou se světem, a protože není žádných králů, vykřikují jeden na druhého hlášení, která již ztratila smysl. Rádi by skoncovali se svým bídným životem, ale neodváží se toho s ohledem na služební přísahu.*“⁷⁵⁵

I z předchozích odstavců je zřejmé, do jaké míry je Kafkova zkušenost zkušeností bezúčtosti. A zkušenost bezúčtosti provází tvorba život uchovávajících snů. Così snového lze rozeznat na Nietzscheho a Kafkových postnáboženských promýšleních náboženského motivu spásy. A platí to i o jejich pokusech zaměřených na proměnu lidské časovosti. Nietzscheho myšlenka věčného návratu je patrně nejen kosmologicky, nýbrž také existenciálně neudržitelná – přinejmenším jako základ setrvalého postoje k vlastnímu bytí. Così je však na ní, i na Kafkových pokusech o nové uchopení časovosti života a dějin, potenciálně cenné: Z časovosti konce a smrtelnosti se není možné zcela

⁷⁵² Srov. BOURDIEU, Pierre. Op. cit., str. 209-210.

⁷⁵³ „*I am nothing but the delegate of God or the People, but that in whose name I speak is everything, and on this account I am everything.*“ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., str. 211.

⁷⁵⁴ Srov. tamt.

⁷⁵⁵ „*Es wurde ihnen die Wahl gestellt Könige oder der Könige Kuriere zu werden. Nach Art der Kinder wollten alle Kuriere sein. Deshalb gibt es lauter Kuriere, sie jagen durch die Welt und rufen, da es keine Könige gibt, einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu. Gerne würden sie ihrem elenden Leben ein Ende machen, aber sie wagen es nicht wegen des Diensteides.*“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 56. *Česky Povídky II.*, str. 314.

vymanit tělesně ani psychicky, je však možné se z ní vymanit při hodnocení jednotlivých událostí a života jako takového. Temnota vědomí nadcházející smrti bývá, jak dokládá nejen Houellebecqův pesimismus, svůdná, může zakrývat skutečnou, i když jen časnou, přítomnost hodnot. A může zakrývat i kladné souvislosti lidské smrtelnosti. Smrtelnost má také kladný význam. A transhumanistická snaha o prodloužení života již proto přináší mnohá nebezpečí. Hovoří proti ní síla tvořivosti, spojená s novou fascinací světem v dětství a mládí, s fascinací, jejíž síla vychází i z krátkosti cyklů lidské existence;⁷⁵⁶ hovoří proti ní provázanost láskyplného vztahu k dětem a často nepromyšleného, leč působícího (ne) vědomí smrtelnosti a krátkého trvání vlastní existence; a hovoří proti ní i reflektovaný hédonismus, který si je vědom toho, že zážitky přinášejí radost jen po určitou dobu.⁷⁵⁷ Také proto je třeba, aby v našem hodnotovém systému hrála smrt jen takovou roli, která jí náleží – roli konce v časové posloupnosti, jež není posloupností hodnot; roli konce, který neruší hodnotu toho, co nastává, aniž by mohlo setrvat.

Žijeme na konci či na jeho prahu. Filosofický rozum, který si historicky nárokoval mnoho kompetencí, žádnému z příslibů nedostál – nedovedl člověka ke spáse, neposkytl mu užitečné znalosti, nezaložil spravedlivou společnost, nenašel životní moudrost ani nedokázal, že je schopen připomínat minulost.⁷⁵⁸ A i když při snaze o dosažení některých cílů zcela neselhal, překonaly jej odlišné způsoby myšlení a vztahování ke světu – náboženství, přírodní či duchovní vědy, praktická politika, umění. To alespoň ve svém článku *Kompetence ke kompenzaci nekompetence? O kompetenci a nekompetenci filosofie* tvrdí Odo Marquard.⁷⁵⁹ Filozofové se sice snaží svou nekompetentnost kompenzovat, Marquard však jejich pokusy chápe jako nešťastné obranné mechanismy či, jak říká, „chybné úkony“.⁷⁶⁰ Patří k nim snaha přesvědčit sebe i druhé o vlastní užitečnosti,⁷⁶¹ souzení všech kromě sebe samých;⁷⁶² nebo oddalování rezignace útekem do nejrůznějších oborů: hermeneutiky, estetiky, antropologie či (údajně) transcendentálního myšlení.⁷⁶³ Jediná skutečně smysluplná filosofie dnes podle Marquarda vyrůstá v symbióze s vědami. A skutečně smysluplnými filosofy jsou proto filosofující vědci.⁷⁶⁴ „Doba čistých filosofů je pryč,“ píše Marquard. A, sám filosof, píše také: „Filosofie je u konce a my provozujeme filosofii po konci filosofie.“⁷⁶⁵ Je-li to pravda, prázdnotu takového počínání může jen zdánlivě zakrýt virtuozita

⁷⁵⁶ Franz Kafka píše: „Lehkomyslnost dětí je nepochopitelná.“ „Die Leichtfertigkeit der Kinder ist unbegreiflich.“ *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.*, str. 373. Česky *Povídky II.*, str. 102. A již to může být pochvala (neboť těžkomyslnost vede k nejednání).

⁷⁵⁷ Srov. T. LUCRETIUS CARUS. *O přírodě*. Přel. Josef Kolář. Praha: Jan Laichter, 1948, III, 944-949.

⁷⁵⁸ Pasáž komentující článek Odo Marquarda vychází z mé práce *Proč a jak učit filosofii na gymnáziu?* napsané r. 2009 v rámci mého doplňujícího pedagogického studia pro učitele všeobecně vzdělávacích předmětů. Srov. str. 14-16.

⁷⁵⁹ Srov. MARQUARD, Odo. *Kompetence ke kompenzaci nekompetence? O kompetenci a nekompetenci filosofie*. Přeložil Martin Pokorný. In *Reflexe* 35, Praha: OIKOYMENH, 2008, str. 78-80.

⁷⁶⁰ MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 87.

⁷⁶¹ „Enthusiasmus filosofů pro neplacené vedlejší činnosti ... mimoprofesionální aktivity za účelem sebepotvrzování.“ MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 82.

⁷⁶² „kdo se stane svědomím, si eo ipso může ušetřit nutnost mít svědomí. (...) viny se [filosofická kritika, pozn. Matěj Král] zbavuje tím, že soudí, aby nebyla souzena.“ MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 84.

⁷⁶³ Srov. MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 85.

⁷⁶⁴ Srov. MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 81.

⁷⁶⁵ MARQUARD, Odo. Op. cit., str. 80.

pojmového umění, kterou se zdařilá filosofická díla vyznačují; může jít jen o smysluprázdné umění pro umění, činnost odtrženou od života, činnost, v níž pozdní aristokracie tvoří pojmovým jazykem tajená a sublimovaná náboženství či nepolitické manifesty politických hnutí, která, aniž by vstoupila do dějin, žijí koncem.

Avšak lze říci i cosi jiného: Žijeme na začátku či na jeho prahu. Moderní a postmoderní svět, který není plně sekularizovaný, je ale proměnlivý a pluralitní,⁷⁶⁶ potřebuje více než světy předmoderní filosofii – systematické promýšlení oblastí, které zůstávají za hranicemi experimentálního ověření, nezůstávají však za hranicemi duševního života, a tedy ani života jako takového. Jednou z těchto oblastí je oblast toho, co teprve má být, a proměnlivá pluralitní společnost potřebuje máloco tak silně jako cílené pěstování etiky, především etiky vztažené ke konkrétním oblastem individuálního a společenského jednání. Od etiky filosofů lze jen stěží očekávat rozumové založení všeobecně platné morálky (či dokonce to, že o názorech na morální správnost přesvědčí veřejnost), lze od ní však očekávat lidsky nedokonalé rozvíjení hodnotové racionality; lze od ní očekávat promýšlení výhod a nevýhod různých normativních systémů; a lze od ní očekávat, že své, cíleně promyšlené, názory zapojí, někdy snad i úspěšně, do rozhodování o budoucnosti tohoto světa.

Nežijeme v době po konci filosofii. A nežijeme v době po konci filosofie již proto, že sklon k tvorbě modelů světa, které mají rysy modelů filosofických, působí i mimo oblasti, jež bývají výslovně označovány slovem „filosofie“. Nejen každé náboženství, ale také každá věda a každý jedinec tvoří či přejímá filosofie. Modely, které jsou zdánlivě celistvé – mají podobu jediného, uspořádaného a na rovině otevřeně vyjádřeného obsahu soudržného celku – a jsou ovlivňované zejména určitým pojetím lidské existence a jejího smyslu. Tyto filosofie sice zpravidla zůstávají na periférii zájmu reflektující pozornosti, přesto jsou skutečné – působí svou silou v sítích vzájemného ovlivňování složek individuální a skupinové psychiky. A smyslem filosofie označované za filosofii („filosofie“) je v první řadě tyto nevyslovené filosofie v nejvyšší možné míře podrobovat výslovnému uchopení pojmového myšlení, a tím umožňovat, aby k nim člověk zaujal v co nejvyšší míře svobodný, vědomě zvážený postoj. Řečeno jinými slovy, smyslem filosofie je přinejmenším být filosofií filosofie – a to nejenom filosofie „filosofů“, nýbrž také filosofie umělců, vědců, náboženských myslitelů nebo jakýchkoliv jiných jednotlivců či skupin. Otázka nezní, zda budeme žít s filosofií či bez filosofie, ale do jaké míry si budeme své filosofie a filosofie druhých vědomi.

Živá je ovšem také nietzschovská otázka po žádoucí podobě filosofie budoucnosti. Odo Marquard tvrdí, že by filosofové budoucnosti měli být filosofující vědci. Snad. S ohledem na postupující specializaci výzkumu však pokládám za realističtější očekávat vzájemné spojování věd s filosofií na úrovni skupin než v jediné, plně vědecké a plně filosofické, mysli. Symbióza filosofie s vědou ale především nemůže být cílem sama o sobě – mimo jiné proto, že nevyslovená filosofie moderní vědy s sebou nese mnohá, baconovský projekt od počátku provázející, rizika; snad by

⁷⁶⁶ „Modernita nutně nezpůsobuje sekularizaci. Co způsobuje, se vší pravděpodobností nutně, je pluralismus.“ „Modernity does not necessarily bring about secularization. What it does bring about, in all likelihood necessarily, is pluralism.“ BERGER, Peter, DAVIE, Grace, FOKAS, Effie. *Religious America, Secular Europe?* Str. 12.

filosofující vědci vůbec nebyli těmi filosofy, které potřebujeme. Měli bychom se proto stále znovu vydávat i na cestu, po které se vydal Kafka – na cestu spojující filosofii s uměním. Potřebujeme Kafku, neboť potřebujeme filosofii s uměním spojovat způsobem, který zaručí, aby filosofie ani umění nemusely slevovat ze svých cílů v nezdařilých kompromisech. Potřebujeme Kafku, neboť potřebujeme díla, která budou rozdíl mezi oběma obory překonávat v syntézách, jež nenabídnou zdání úplnosti, přesto však budou filosofii i umění naplňovat.

Obracení technických věd na člověka činí technickou disciplínu také z (obvykle ovšem nevyslovené a nevědomé) etiky – co prožíváme jako správné, se stává skutečným. A je již proto vhodné, aby se nevyslovená etika stále znovu stávala etikou vyslovenou, aby byla opětovně zakládána na co nejušilovnějším pojmovém myšlení. Pojmové myšlení však nepostačuje. Racionalita (i racionalita normativní) se sama o sobě vždy již stává racionalizací, jedním z mnoha účinných nástrojů oddalujících člověka člověku; nikdy totiž nesleduje jen čisté požadavky čistého rozumu, který jako čistý rozum vůbec neexistuje, nýbrž vždy vychází ze zájmů jednotlivců či společenských sítí, které podpírá, neboť ospravedlňuje. Zygmunt Bauman v závěru přednášky *Sociální manipulace s morálkou: moralizace jednajících, adiaforizace jednání*, jejíž přepis je zařazen na závěr knihy *Modernita a holocaust*, souhlasí s tvrzením Josepha Weizenbauma, podle kterého je nutné, „aby se objevila nová etika, etika vzdálenosti a vzdálených důsledků, etika souměřitelná s neskutečně zvětšeným prostorovým a časovým dosahem účinků technického jednání. Etika, která by byla jiná než kterýkoli nám známý morální systém: která by přesáhla sociálně vybudované překážky zprostředkovaného jednání a funkcionální redukci lidského já.“⁷⁶⁷ A Bauman dodává: „Taková etika je s nejvyšší pravděpodobností logickou nezbytností naší doby. To znamená, že je nezbytná, má-li svět, který změnil prostředky v cíle, uniknout pravděpodobným důsledkům svých úspěchů. Zda je taková etika prakticky dosažitelná, je zcela jiná věc.“⁷⁶⁸ Podle mého soudu je k těmto tvrzením třeba dodat, že etika, která by mohla překonávat technické a sociální oddálení těch, kdo se podílí na určitém jednání, a těch, kdo trpí jeho zápornými důsledky, není dosažitelná, pakliže bude myšlena jen jako etika. Nebo, přesněji, pakliže bude myšlena jen jako pojmová, argumentující etika filosofie. Lék pro současnost nemůže vzniknout, pakliže zároveň nebude lékem pro západní filosofii, která je od počátku nemocná sama sebou, nešťastně spravovanou tvořivostí pojmově argumentujícího rozumu, jež se vždy již vzdaluje skutečnému životu a jež je vždy již užíván buď jako nástroj racionalizace, nebo jako nástroj, který je sice racionalizace schopen ničit, není však na jejich místě schopen vytvořit nic kladného a zároveň dostatečně působícího.

Řečeno jinak: Filosofické teorie musí být doplňovány a ověřovány životní praxí a experimenty představivosti, která – neboť bude představivostí konkrétního – nebude jen představivostí filosofickou, nýbrž také uměleckou. Právě proto je důležité sledovat Kafkovu cestu. Jak bylo řečeno již v úvodu a jak snad dokládají i jednotlivé kapitoly mé práce: Kafka může být filosofii tím, čím jsou přírodním vědám experimenty. Jeho dílo umožňuje ověřovat obecná tvrzení v jednotlivých – co do své platnosti však zároveň všeobecně lidských – příbězích. A otevírá cestu nejen k vyvracení, ale

⁷⁶⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. Přel. Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, str. 295-296.

⁷⁶⁸ BAUMAN, Zygmund. Op. cit, str. 296.

snad i k tvorbě filosofie, jež by v důsledné zkoušce rozumu a představivosti odolala. Kafka je pro filosofii příležitostí. Doplňuje ji pozorností věnovanou skutečnému životu.

Nepotřebujeme totiž pouze rozvoj normativní racionality, o němž hovoří nejen Bauman, ale například i Bostrom a Savulescu ve svém sborníku o lidském zdokonalování.⁷⁶⁹ Nepotřebujeme pouze mikrostudia etických souvislostí chystaných technik a makrostudia jejich souvislostí s ekonomickými, sociálními a biologickými procesy.⁷⁷⁰ Potřebujeme také filosofickou představivost, která by nám umožnila (pokud možno předem) prožít důsledky jednotlivých činů; a která by (v největší možné míře) bránila vytěšňování negativního, k jehož nástrojům patří i racionální řeč.⁷⁷¹

Z obdobného náhledu ostatně vyšlo již myšlení Friedricha Nietzscheho. V souvislosti s výzvou Sókratovi, aby pěstoval múzické umění, čteme ve *Zrození tragédie*: „*Onen výrok v Sókratově snu, toť jediné jeho doznání, že kdy zapochyboval o mezích logiky: snad – tak se asi tázal – snad že to, čemu já nerozumím, není přece ještě nerozumné? Snad je nějaký okrsek moudrosti, z něhož logik je vyobcován? Snad že umění je dokonce nezbytný doplněk a dodatek vědy?*“⁷⁷²

Je-li dnes něco obklopováno auroou posvátného, jsou to hyperreálné osoby, které se objevují na terminálech světa, hyperreálné osoby, s nimiž se pojí vždy nepravdivý dojem, že jejich prostřednictvím do hyperreality vstoupily osoby skutečné, ty, z jejichž zlomkovitých obrazů jsou hyperreálné osoby vytvořeny. I lidé, kteří vyhlašují neúctu vůči známým politikům nebo jiným takzvaným celebritám, zakouší posvátnou bázeň, setkají-li se s nimi tváří v tvář. Tato zkušenost je pro ně zkušeností hierofanie, zjevení posvátného. Je-li ale posvátná hyperrealita, je posvátné denní snění, je posvátné násilí racionalizované jako spravedlnost.

Potřebujeme proto Kafku. Potřebujeme filosofické umění, v němž jsou sice – jako v tomto světě, který je jeho prostřednictvím zobrazen – obklopováni auroou poslové z prostorů vždy nedůvěryhodné transcendence, aura těchto poslů však nezůstává nezpochybněna. A nezpochybně nezůstává ani denní snění jako takové. Neuhasitelně září jen aura jazyka modlitby, která je nasloucháním objímajícím skutečnost druhého v přítomné blízkosti, jež je blízkostí na doslech. A v ní se možná zjevuje – právě proto, že je nasloucháním v blízkosti – „*sama přítomnost Boží*“⁷⁷³ přesah druhého vůči každému soudu, který by nad ním mohl být vynesen.

⁷⁶⁹ Srov. BOSTROM, Nick. SAVULESCU. Op. cit., str. 18-21.

⁷⁷⁰ Srov. BOSTROM, Nick. SAVULESCU. Op. cit., str. 19-20.

⁷⁷¹ Adorno a Horkheimer píší: „*Oddělení myšlenkové a smyslové oblasti poškozuje obojí. Omezením myšlení na organizaci a správu vykonávanou vrchností, od Istitivého Odyssea až k naivním generálním ředitelům, vzniká zároveň omezení, jež postihuje i ty velké, pokud jim nejde pouze o manipulaci malých.*“ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. Op. cit., str. 46. „*Regrese mas dnes spočívá v neschopnosti slyšet vlastníma ušima neslyšené, moci vlastníma rukama se dotknout neuchopeného, je to nová potřeba zaslepení.*“ ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. Op. cit., str. 47.

⁷⁷² „*Jenes Wort der sokratischen Traumerscheinung ist das einzige Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur: vielleicht — so musste er sich fragen — ist das mir Nichtverständliche doch nicht auch sofort das Unverständige? Vielleicht giebt es ein Reich der Weisheit, aus dem der Logiker verbannt ist? Vielleicht ist die Kunst sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft?*“ GT KGW='III-1.92' KSA='1.96'

⁷⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Přel. Miroslav Petříček a Jan Sokol. Praha:

Použitá literatura

Nietzscheho dílo v německém originále:

Nietzsche. Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Walter de Gruyter & Co., 1994.

Seznam zkratk odkazujících na kritická vydání a jednotlivá díla:

KGW Kritische Gesamtausgabe Werke

KSA Kritische Studienausgabe

GT	Geburt der Tragödie
UBSE	Schopenhauer als Erzieher
MAMI	Menschliches, Allzumenschliches I
MAMII	Menschliches, Allzumenschliches II
M	Morgenröte
FW	Fröhliche Wissenschaft
ASZ, Za	Also sprach Zarathustra
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Zur Genealogie der Moral
EH	Ecce Homo
GD	Götzendämmerung

Nietzscheho dílo v českém překladu:

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Přel. Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Přel. Věra Koubová. Olomouc: Votobia, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Přel. Věra Koubová. Praha: Aurora, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer jako vychovatel*. Přeložil Pavel Kouba. In: *Nečasové úvahy*. Oxford a Londýn: Athenaeum, 1988

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Olomouc: Votobia, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie*. Přel. Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2008.

Kafkovo dílo v německém originále:

KAFKA, Franz. *Schriften, Tagebücher, Briefe: kritische Ausgabe*. Hrsg. von Gerhard Neumann, Jost Schillemeit, Sir Malcolm Pasley, Gerhard Kurz. Unter Beratung von Nahum Glatzer, Rainer Gruenter, Paul Raabe und Marthe Robert. Frankfurt am Main: Fischer, 19XX.

KAFKA, Franz. *Der Schloß. Roman: in der Fassung der Handschrift*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

Kafkovo dílo v českém překladu:

KAFKA, Franz. *Dílo Franze Kafky*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1997 - 20XX.

Přeložili:

Josef Čermák – *Deníky 1909-1912, Proces*

Vladimír Kafka – *Povídky I. (Proměna a jiné texty vydané za života), Zámek*

Věra Koubová – *Deníky 1913-1923, Dopisy přátelům a jiná korespondence*

Marek Nekula – *Povídky I. (Proměna a jiné texty vydané za života)*

Jiří Stromšík – *Povídky II. (Popis jednoho zápasu a jiné texty z pozůstalosti) a Povídky III. (Manželský pár a jiné texty z pozůstalosti)*

Viola Fischerová – *Dopisy Felici*

Další literatura:

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Hauser a M. Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Means without End. Notes on Politics*. Trans. by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis London: University of Michigan Press, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.

ALTER, Robert. *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Cambridge: Harvard University Press; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1991.

AMANN, Jürg. *Kafka: esej slovem a obrazem*. Přel. Věra Koubová. Zlín: Archa, 2011.

ANDERS, Günther. *Kafka. Pro und Contra*. München: Verlag C. H. Beck, 1967 (3. Auflage).

ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu*. Přel. Jana Fraňková et al. Praha: OIKOYMENH, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacra and Simulation*. Trans. by Sheila Faria Glaser. University of Michigan Press, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holokaust*. Přel. Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003.

- BENJAMIN, Walter. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.
- BENJAMIN, Walter. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeignisse, Aufzeichnungen*. Hrsg. Von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (2. Auflage).
- BENNETT, Jane. *Kafka, Genealogy and the Spiritualization of Politics*, in: *The Journal of Politics*, 3.1994.
- BERGER, Peter. DAVIE, Grace. FOKAS Effie. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham: Ashgate, 2009.
- BOSTROM, Nick. *A History of Transhumanist Thought*. In: *Journal of Evolution and Technology* – Vol. 14 Issue 1, April 2005.
- BOSTROM, Nick. SAVULESCU, Julian. *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*. In: *Human Enhancement*, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009, str. 8.
- BOURDIEU, Pierre. *Language and symbolic power*. Transl. by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BRIDGWATER, Patrick. *Kafka and Nietzsche*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (2. Auflage).
- BROD, Max. *Franz Kafka. Životopis*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2000.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1995.
- BITTNER, Rüdiger. *Nietzsches Begriff der Wahrheit*. In: *Nietzsche-Studien* 16, 1987.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisypovi*. Praha: Svoboda, 1995.
- CANETTI, Elias. *Der andere Prozess: Kafkas Briefe an Felice. Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit (Auswahl)*. Leipzig: Reclam, 1983.
- ČERMÁK, Josef. *Franz Kafka: výmysly a mystifikace*. Praha: Gutenberg, 2005.
- ČERMÁK, Josef. *Zápas jménem psaní: o životním údělu Franze Kafky*. Brno: B4U, 2009.
- DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Přel. Josef Fulka a Pavel Siostrzonek. Praha: Intu, 2007.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Přel. Josef Hrdlička. Praha: Herrmann a synové, 2001.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. Michal Prokop. Praha: Rybka, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Přel. Petr Horák. Praha: Svoboda, 1994.
- GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Přel. Jiří Markus. Praha: Josef Hříbal, 1993.
- GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.
- HANKINSON, R. J. *Pyrrhonism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. 1998.
- HARING, Ekkehard W. *Leben und Persönlichkeit*. In *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010.
- HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Přel. Zdeněk Masopust. Plzeň: Aleš Čeněk. 3. Vydání, 2008.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Elementární částice*. Přel. Alan Beguvin. Praha: Garamond, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka, 2001.

- HUXLEY, Aldous. *Konec civilizace*. Přel. Josef Kostohryz a Stanislav Berounský. Praha: Horizont, 1970.
- KANT, Immanuel. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. Karel Novotný a Petra Stehlíková. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel. Praha: Odeon, 1975.
- KANT, Immanuel. *Die drei Kritiken. Kritik der Urteils kraft*. Hamburg: Meiner, 2003.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Přel. Ladislav Menzel. Praha: Svoboda, 1990.
- KÖSTER, Peter. *Gott*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- KRÁL, Matěj. *Kafka. K otázce dialektiky*. Diplomová práce obhájená na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze v r. 2004.
- KRÁL, Matěj. *Proč a jak učit filosofii na gymnáziu?* Závěrečná práce obhájená v rámci doplňujícího pedagogického studia pro učitele všeobecně vzdělávacích předmětů na Pedagogické fakultě UK v Praze v r. 2010.
- KUHN, Elisabeth. *Nihilismus*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- KUNDERA, Milan. *Kastrující stín svatého Garty*. Brno: Atlantis, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Přel. Miroslav Petříček a Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- LOEB, Paul S. *The death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- T. LUCRETIUS CARUS. *O přírodě*. Přel. Josef Kolář. Praha: Jan Laichter, 1948.
- MARQUARD, Odo. *Kompetence ke kompenzaci nekompetence? O kompetenci a nekompetenci filosofie*. Přeložil Martin Pokorný. In *Reflexe* 35, Praha: OIKOYMENH, 2008.
- MILES, David H. „Pleats, Pockets, and Buttons“: *Kafka's New Literalism and the Poetic of the Fragment*. In: *Probleme der Moderne*, Tübingen 1983.
- MORE, Max. *The Overhuman in the Transhuman*. In: *Journal of Evolution and Technology*, January 2010.
- NAGEL, Bert. *Kafka und die Weltliteratur: Zusammenhänge und Wechselwirkungen*. München: Winkler, 1983.
- OSCHMANN, Dirk. *Philosophie*. In *Kafka Handbuch*. Hrsg. ENGEL, Manfred. AUEROCHS, Bernd. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010.
- RIES, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: Schneider, 1977.
- RIES, Wiebrecht. *Nietzsche / Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*. München: Verlag Karl Alber, 2007.
- ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- ROBERTSON, Ritchie. *Kafka. A Very Short Introduction*. Oxford a New York: Oxford University Press, 2004.

- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. München Wien: Carl Hanser Verlag, 2000.
- SANDEL, Michael J. *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*. In: *Human Enhancement*, ed. by Julian Savulescu and Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes, 1997.
- SKIRL Miguel. *Ewige Wiederkunft*. In: *Nietzsche Handbuch*. Hrsg. OTTMANN, Henning. Stuttgart Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2000/2011.
- SOKEL, Walter Herbert. *The Myth of Power and the Self: Essays on Franz Kafka*. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- SOKEL, Walter Herbert. *Franz Kafka. Tragik und Ironie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1976.
- WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka*. Přel. Josef Čermák a Vladimír Kafka. Praha: Mladá fronta, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Přel. Jiří Pechar. Praha: Filosofia, 1998.
- ZAKARIA, Fareed. *Postamerický svět*. Přel. Stanislav Tumis. Praha: Academia, 2010.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter. *Jak porozumět Kafkovi*. Přel. Josef Čermák. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2009.

